

ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



قُلْ قَلِيلٌ مِّنْ حِجَّةٍ لِّلْبَالِغَةِ

سچا کہ پس حجت پوری اللہ کی راہی

# ادلہ کاملہ

یعنی

غیر مقلدوں کے دشمنی سوالات  
اور ان کے تحقیقی جوابات

تالیف

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن دہلوی بوندی قدس سرہ

تسہیل :- مولانا سعید احمد پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند

ترتیب :- مولانا محمد امین پالنپوری استاذ دارالعلوم دیوبند

شیدی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی



مَنْ قَلَّ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ  
سچا کہ پس حجت پوری اللہ ہی کی رہی

# ادلہ کاملہ

یعنی

غیر مقلدوں کے دس سوالات  
اور ان کے تحقیقی جوابات

تالیف

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن صدیقی دیوبندی قدس سرہ

تسہیل :- مولانا سعید احمد پانیپوری محدث دارالعلوم دیوبند  
ترتیب :- مولانا محمد امین پانیپوری استاذ دارالعلوم دیوبند

## تذیمی کتب خانہ

مقابل آرام باغ کراچی ۱



# فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۵	رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے	۹	مجلس ہاشم
۳۶	متبع حدیث کون ہے؟	۱۱	مجلس ہاشم
۳۷	احادیث میں تعارض نہیں ہے	۱۲	دوسری وجہ تصنیف
۳۸	ایک مشبہ کا ازالہ	۱۳	غیر متحرکین کے شائع کردہ اشتہار کا متن
۳۹	آمین بالجہر کا مسئلہ	۱۸	اصلاح الادب میں ایک آیت کی طباعت میں غلطی پر تنبیہ
۴۰	مذاہب فقہاء	۲۱	کتاب کا آغاز
۴۱	آمین کے بارے میں روایات	۲۳	رفع یدین کا مسئلہ
۴۲	سلف کا عمل	۲۵	مذاہب فقہاء
۴۳	بڑا آمین کہنے کے دلائل	۲۶	اختلاف کی وجہ
۴۴	آہستہ آمین کہنا اصل ہے اور جبراً کہنا تعلیم کے لئے تھا	۲۷	رفع یدین کی روایت
۴۵	ثوری اور شعبہ رحمہما اللہ کی روایتوں میں تطبیق	۲۸	تک رفع کی روایت
۴۶	کتاب کا خلاصہ	۲۹	روایات کس طرف زیادہ ہیں اور عمل کس پر زیادہ ہے؟
۴۷	دفعہ دوم کا آغاز	۳۰	نقطہ نظر کا اختلاف
۴۸	نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟	۳۱	یہ نقطہ نظر
۴۹	مذاہب فقہاء	۳۲	دوسرا نقطہ نظر
۵۰	ہاتھ باندھنے کی روایات	۳۳	اختلاف کی دوسری وجہ
۵۱	محل وضع کی روایات	۳۴	شیخ کا ایک اور واضح قرینہ
۵۲	سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات	۳۵	دوم رفع کی کوئی دلیل نہیں ہے
۵۳	زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات	۳۶	دفعہ اول کا آغاز



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۲	تقلید شخصی و غیر شخصی	۵۵	موقوف روایات
۸۳	تقلید شخصی کی تاریخ	۵۶	کتاب کا خلاصہ
۸۵	تقلید شخصی کا وجوب اجماع امت سے ہے	۵۷	دفعہ سوم
۸۶	کچھ اور لوگوں کا اختلاف	۵۹	۴) کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے ؟
۸۶	فرقہ اہل حدیث کی حقیقت	۶۱	مذہب فقہاء
۸۷	کیا اہل حدیث غیر مقلد ہیں ؟	۶۲	دلائل: جواز کی روایت
۸۸	۶) ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت	۶۳	مانعت کی روایات
۸۹	(مثل اور مثیلین کی بحث)	۶۴	جواز اور مانعت میں تعارض نہیں ہے
۹۱	مذہب فقہاء	۶۵	آیت کریمہ کے نسخ ہونے کے دلائل
۹۲	روایات	۶۶	تاویل باطل
۹۳	پہلی روایت اور اس کا مفاد	۶۷	آیت میں تخصیص
۹۴	دوسری روایت اور اس کا مفاد	۶۸	دفعہ چہارم
۹۵	تیسری روایت اور اس کا مفاد	۶۹	۵) تقلید شخصی کا وجوب
۹۶	چوتھی روایت اور اس کا مفاد	۷۰	تقلید کے معنی
۹۷	پانچویں روایت اور اس کا مفاد	۷۱	تقلید شخصی کا مطلب
۹۸	چھٹی روایت اور اس کا مفاد	۷۲	تقلید کے معنی میں غلط فہمی
۹۹	امام اعظم کی مختلف روایات کے	۷۳	ایک اور غلط فہمی
۱۰۰	سلسلہ میں احناف کے مختلف نقطہ نظر	۷۴	دفعہ خامس
۱۰۱	پہلا نقطہ نظر	۷۵	ڈھول کے اندر پول
۱۰۲	دوسرا نقطہ نظر	۷۶	تقلید فطری چیز ہے
۱۰۳	تیسرا نقطہ نظر	۷۷	پہلی دلیل
۱۰۴	جہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے	۷۸	دوسری دلیل
۱۰۵	دفعہ سادس	۷۹	تیسری دلیل
۱۰۶	۷) تساوی ایمان کا مسئلہ	۸۰	چوتھی دلیل



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۳۳	دفعہ ثامن کا آغاز	۱۰۷	امام اعظم سے مروی رد قول
۱۳۴	مقدمات خمسہ	۱۰۸	ایمان کی تعریف میں اختلاف
۱۰۸	① ملکیت کی علت، قبضہ تامہ ہے	۱۰۹	نقلی نزاع کی تعریف
۱۳۵	بیع و شراہ وغیرہ اسباب ملک ہیں	۱۱۰	ایمان کے دو معنی
۱۱۰	قبضہ کے علت ملک ہونے کی دلیل	۱۱۱	ایمان کی پہلی تعریف
۱۳۸	ایک شبہ اور اس کا جواب	۱۱۲	ایمان کے بسیدہ ہونے کے دلائل
۱۳۹	دوسرا شبہ اور اس کا جواب	۱۱۳	ایمان کی دوسری تعریف
۱۴۰	② مرد عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں	۱۱۴	ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟
۱۴۱	③ نکاح کی حقیقت بیع ہے	۱۱۵	اصناف ہلا وہ مطعون کئے جاتے
۱۴۲	④ نکاح میں کس چیز کی بیع ہوتی ہے؟	۱۱۶	اشکاف کا راز کھلتا ہے
۱۴۳	روح بدن پر قابض ہے	۱۱۷	زائد ایمان والی نفوس کا مطلب
۱۴۴	حیوانات سے انتفاع جائز ہونے کی وجہ	۱۱۸	دفعہ سابع کا خلاصہ
۱۴۵	انسان کا بدن مال ہے	۱۱۹	قضاے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا
۱۴۶	انسان اپنے بدن کا مالک ہے	۱۲۰	ظاہر و باطن کا مطلب
۱۴۷	عورت اپنے بدن کو بیچ نہیں سکتی	۱۲۱	عقود و فسخ کی تعریف
۱۴۸	پہلی دلیل	۱۲۲	واسطہ اور اس کی قسمیں
۱۴۹	دوسری دلیل	۱۲۳	مسئلہ کا آغاز
۱۵۰	تیسری دلیل	۱۲۴	جمہور کی نقلی دلیل
۱۵۱	عورت صرف اپنے منافع تو الٰہ بیچ سکتی ہے	۱۲۵	جمہور کی عقلی دلیل
۱۵۲	عورت اپنا نفع تو الٰہ کیوں بیچ سکتی ہے؟	۱۲۶	امام اعظم کے نقلی دلائل
۱۵۳	نفع تو الٰہ کی بیچ میں کوئی تو ہمیں نہیں ہے	۱۲۷	امام اعظم کی عقلی دلیل
۱۵۴	نفع تو الٰہ کی بیچ میں کوئی فساد لازم نہیں آتا	۱۲۸	دلیل عقلی کی تفصیل
۱۵۵	⑤ نکاح کیوں ضروری ہے؟	۱۲۹	جمہور کی نقلی دلیل کے جوابات
۱۵۶	عورت کی دو حیثیتیں	۱۳۰	جمہور کی عقلی دلیل کا جواب
۱۵۷	عورت کا بدن اسی کا ملوک ہے	۱۳۱	کتاب کی شرح کا آغاز



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۸	قاضی نائبِ خدا ہے	۱۴۸	ایک شبہ اور اس کا جواب
۱۶۹	{ قاضی و حاکم کی خلافت خداوندی پر ایک شبہ اور اس کا جواب	"	{ مرد عورتوں کا مالک ہو سکتا ہے مگر اس کا برعکس نہیں ہو سکتا
۱۷۰	قاضی رعیت کا ولی ہے	۱۵۰	عورتیں اپنا جسم ہیہ نہیں کر سکتیں
۱۷۱	ظالم قاضی نہ خدا کا نائب ہے نہ رعیت کا ولی	۱۵۱	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے ہیہ جائز تھا
"	لا علمی معقول عذر ہے	"	حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام کائنات کے مالک ہیں
۱۷۲	قضائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے کی وجہ	۱۵۲	ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کیلئے ضرر قبضہ کافی ہے
"	{ تحصیل ملک کے لئے غلط طریقہ اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے	۱۵۳	کفار چوپایوں کی طرح کیوں ہیں ؟
۱۷۳	طریقہ کی خرابی ملک تک نہیں پہنچتی	۱۵۵	نکاح کے بیچ ہونے پر ایک اعتراض
۱۷۴	قطعة من النار نص صریح نہیں ہے	۱۵۶	جواب
"	ہیں چوگان، ہیں میدان !	"	شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے
۱۷۵	محارم سے نکاح حد زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے	۱۵۸	(پہلی دلیل)
۱۷۶	محارم کے معنی	۱۶۰	قبضہ کے علت ملک ہونے پر پہلا اعتراض
"	زنا کے معنی	"	جواب
۱۸۰	حد کے معنی	"	دوسرا اعتراض
"	حد اور تعزیر میں فرق	"	جواب
"	حد زنا	"	شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے
"	مسئلہ کا آغاز	۱۶۲	(دوسری دلیل)
"	جمہور کی دلیل	۱۶۳	حرمت متعہ کی وجہ
۱۸۱	امام ابو حنیفہؒ کے نقلی دلائل	"	{ قاضی کے فیصلہ سے بھی منکوحہ عورت کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا
"	پہلی روایت	"	{ انتقال ملک کے اسباب منکوحہ کے حق میں بیکار کیوں نہیں ؟
"	دوسری روایت	۱۶۵	{ غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام صاحب کا مذہب
۱۸۲	تیسری روایت	۱۶۷	



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۰۵	الما رطہور سے عدم تحدید پر {	۱۸۲	پہلی روایت
۲۰۶	استدلال درست نہیں {	۱۸۳	شہ کی تعریف اور اس کی قسمیں
۲۰۷	دفعہ عاشرا کا آغاز	۱۸۴	(۱) شہ کی اعلیٰ اور اس کا حکم
۲۰۸	قلتین والی حدیث سے بھی تحدید {	۱۸۵	(۲) شہ کی اعلیٰ اور اس کا حکم
۲۰۹	پر استدلال درست نہیں {	۱۸۶	(۳) شہ کی العقد اور اس کا حکم
۲۱۰	حدیث لایؤنن واجب العمل ہے	۱۸۷	مفتی ہاں
۲۱۱	احناف کا اصل مذہب اور اس کی دلیل	۱۸۸	صاحب ہدایہ کی جامع اور محققانہ بحث
۲۱۲	قلیل و کثیر پانی کے احکام مختلف ہیں	۱۸۹	مذہب کی دلیل پر نظر
۲۱۳	قلیل و کثیر کا فیصلہ رائے متلی بہ پر {	۱۹۰	امام صاحب کی عقلی دلیل
۲۱۴	چھوڑ دیا گیا ہے	۱۹۱	امام صاحب کی دوسری دلیل
۲۱۵	دہ در دہ کوئی اصل مذہب نہیں	۱۹۲	افعال شرعیہ اور افعال شرعیہ کی تعریف
۲۱۶	ادلہ کاملہ تمام شد	۱۹۳	پہلی اور دوسری میں فرق
۲۱۷	جواب ترکی بہ ترکی	۱۹۴	{ افعال شرعیہ کی نبی میں شرعی
۲۱۸	غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ {	۱۹۵	قدرت ضروری ہے
۲۱۹	ظاہر پرستی اور خود رانی ہے {	۱۹۶	دفعہ تاسع کا آغاز
۲۲۰	غیر مقلدین سے گیارہ سوالات	۱۹۷	کاح محرم ہی حقیقی نکاح ہے
۲۲۱	التماس و یادداشت	۱۹۸	{ کاح کر کے محرم سے صحبت کرنا بھی
۲۲۲	کیا غیر مقلد کو لازم مذہب کہنا ہے؟	۱۹۹	عزت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے
۲۲۳	ضمیمہ	۲۰۰	نہت کا انجام برا ہوتا ہے
۲۲۴	چوٹی بھی کہے، مجھے گھی سے کھاؤ	۲۰۱	(۱۰) پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ
۲۲۵	اظہار	۲۰۲	مذہب فقہاء
۲۲۶	سوالات مشہور کا ایک اور اجمالی جواب	۲۰۳	روایات
۲۲۷	خاتمہ الطبع		مستندات فقہاء



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## عرض ناشر

الحمد لله رب العلمین والصلوٰۃ والسلام علی رسولہ محمد والہ وصحبہ اجمعین! اما بعد، شیخ الہندؒ (ولادت ۱۲۶۸ھ و وفات ۱۳۳۹ھ) دارالعلوم دیوبند کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل مادر علمی کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ پروردگار عالم نے اُن کے یمن و سعادت کو اس طرح ظاہر فرمایا کہ جب سے انھوں نے صحن مدرسہ میں کتاب زندگی کے اوراق کھلے ہی وقت سے یہاں علم و حکمت کے قافلہ نے سامان اتارا، پھر تادم واپس گلستانِ قافی کی پہاڑوں اور مے خانہ رشیدی کے بادہ خواروں میں اضافہ ہی ہوتا رہا، خیر و برکت کے وہ مناظر دیکھنے میں آئے کہ تاریخ میں ان کی مثال کم ملے گی، اور آج تک انہی اکابر کے انفاسِ قدسیہ کی حرارت اس مرکزِ علم کی ترقی کی ضمانت ہے۔ اللہم زد فزید۔

شیخ الہندؒ نے ۱۲۸۵ھ میں دارالعلوم میں پہلا سبق پڑھا، ملا محمود دیوبندی، قاسم العلوم والحریت، حبیب تھانویؒ اور استاذ العلماء مولانا یعقوب نانوتوی کے سامنے زانوئے ادب تہہ کر کے ۱۲۸۹ھ میں قرآن مجید کے س کے چند ماہ بعد ہی ۱۲۹۰ھ کے پہلے جلسہ دستار بندی میں دستار فضیلت سے نوازے گئے۔ پھر اسی سال حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ، قطب العالم حضرت گنگوہیؒ کی معیت میں حج بیت اللہ کے لئے ہجرت مقدس کا سفر کیا، اور حضرت نانوتویؒ کی ہدایت کے مطابق حضرت حاجی امداد اللہ صاحبؒ سے بیعت ہوئے اور شیخ عبدالغنی مجددی سے حدیث کی سند حاصل کی، ۱۲۹۱ھ میں مادر علمی دارالعلوم دیوبند میں طائفہ مدرس مقرر ہوئے، اور ۱۳۰۵ھ میں صدر مدرس مقرر فرمائے گئے۔

پھر خیمِ فلک نے دیکھا کہ دارالعلوم کے فرزند اولین نے مسند تدریس کو اس شان سے آباد کیا کہ علم و حکمت کے سیارے مادر علمی کے بام و در کا طواف کرنے لگے ایسے خوش نصیب اساتذہ کرام ہیں کم گذرے ہیں جن کی نظرِ کیمیا اثر سے دو چار طلبہ میں نہیں سینکڑوں طلبہ میں عبقریت کی شان پیدا ہو گئی ہو جس کے تلامذہ کی صف میں علامۃ الدہر حضرت مولانا نور شاہ کشمیریؒ، حکیم الامت حضرت تھانویؒ، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد مدنیؒ، مفتی اعظم مولانا کفایت اللہ دہلویؒ، مفکر اسلام



مولانا عبید اللہ سندھی، حضرت مولانا محمد میاں صاحب، مولانا اصغر حسین دیوبندی، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی، فخر المحدثین حضرت مولانا فخر الدین احمد مراد آبادی، حضرت علامہ مولانا محمد ابراہیم بلیاوی، مفسر قرآن مولانا احمد علی لاہوری وغیرہم (قدس اللہ اسرارہم) جیسے نابغہ روزگار اور جہاں علم نظر آتیں، موتخ اس کی خاک پا کو اکسیر کہنے پر مجبور ہے۔

نیز یہ کہ علوم نبوت کے سمندر میں غواصی کی تعلیم دینے والے یہ بزرگ میدان سیاست میں قدم رکھتے ہیں تو حکیم اجل خاں، ڈاکٹر انصاری، کرم چند گاندھی اور خان عبدالغفار جیسے مقدائے سیاست ان کی پیروی کو اپنی سعادت اور ان کے نقوش قدم کو منزل کا نشان سمجھنے پر مجبور ہوتے ہیں، وہ تشریف رومال کی تحریک چلاتے ہیں تو تاریخ کے افق سے چند کروڑوں کے بعد آزادی کا آفتاب طلوع ہو جاتا ہے۔

برزینے کہ نشان کف پائے تو بود تا ابد سجدہ گہ اہل نظر خواہ بود

دارالعلوم کے اسی فرزند اویں کے نام نامی پر ”شیخ الہند اکیڈمی“ قائم کی گئی ہے جس کا کام علمی و تحقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دارالعلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، آج شیخ الہند اکیڈمی سے شیخ الہند کی ادلہ کاملہ کی تسہیل کی طباعت کے موقع پر ہم بارگاہ خداوندی میں سجدہ شکر بجالاتے ہیں کہ اس نے اس مبارک کام کی توفیق عطا فرمائی، ہم اس کارنامہ کی انجام دہی کے لئے حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری محدث دارالعلوم دیوبند اور ان کے برادر خور و جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری زید مجدہما کے ممنون ہیں، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ ان برادران گرامی قدر نے حضرت شیخ الہند کے گیسوئے علم و معرفت سے نسبت جنوں رکھنے والے تمام انسانوں پر احسان کیا ہے۔ وقفہ اللہ لما یجبہ و یرضاه کتاب کے سلسلے میں کچھ عرض کرنے کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ تسہیل نگار محترم نے ”پیش لفظ“ میں اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، انشاء اللہ اس کے بعد حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری اور مولانا محمد امین صاحب پالنپوری ہی کی تعلیقات کے ساتھ ایضاً الادلہ نذر قارئین کی جائے گی۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم دارالعلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی و روحانی خدمات کو محترم اراکین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب دامت معالیہم کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے، اور خدام مدد کو اخلاص و حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرماتا رہے۔ آمین۔

ریاست علی بجنوری غفرلہ

والحمد للہ اولاً و آخراً

دارالعلوم دیوبند



# پیش لفظ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ ، وَصَلَوَاتُ اللّٰهِ وَسَلَامُهُ عَلٰى اَكْرَمِ الْمَوْجُوْدَاتِ ، وَعَلٰى اِلٰهِ وَاَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ بَلَغُوا اَقْصٰى الْعَالِيَّاتِ ، اَمَّا بَعْدُ :  
تیرہویں صدی ہجری دُم توڑ رہی تھی، دارالعلوم دیوبند کو قائم ہوئے ابھی ایک دھائی بھی نہیں گزری تھی کہ اکابر دارالعلوم کو تین عظیم فتنوں سے دوچار ہونا پڑا، قیام دارالعلوم کے ساتھ ہی آریہ سماجی فتنہ، شیعیت کی یلغار، اور ظاہر پرستی کا غوغا شروع ہو گیا، بانیان دارالعلوم اور ان کے ارشد تلامذہ نے ان فتنوں کا مردانہ وار مقابلہ کیا، اور نہ صرف یہ کہ ان کو خاموش کر دیا، بلکہ بلوں میں گھس جلنے پر مجبور کر دیا۔

مُحَمَّدُ الْاِسْلَام، حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قُدس سِرُّہ (ولادت ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۱ء) وفات ۱۳۹۶ھ / ۱۹۷۹ء) نے آریہ سماج کے بانی پنڈت دیانند سرسوتی کو نہ صرف میدانی مناظروں میں زک دی، بلکہ علمی سطح پر بھی اس کے تمام داریکار کر دیئے، قبلہ نما، تحفہ لمحیہ، واقعہ میلہ خدا شناسی، مباحثہ شاہ جہاں پور، انتصار الاسلام اور مُحَمَّدُ الْاِسْلَام، اسی سلسلہ کی تصنیفات ہیں۔

شیعیت کا فتنہ ماضی بعید سے ہندوستان میں اپنی جڑیں جمائے ہوئے تھا، مغلوں کے آخری دور میں یہ حالت ہو چکی تھی کہ جب سراج الہند حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی قُدس سِرُّہ (ولادت ۱۱۵۹ھ / ۱۷۴۶ء) وفات ۱۲۳۹ھ / ۱۸۲۴ء) نے ”تحفہ اثنا عشریہ“ شیعوں کے رد میں لکھی، تو وہ اپنا نام ظاہر نہیں فرما سکے، دیباچہ میں اپنا تاریخی نام ”غلام حلیم“ اور اپنے والد ماجد حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قُدس سِرُّہ کا غیر مشہور نام ”قطب الدین“ لکھنے پر مجبور ہوئے۔ تحفہ اثنا عشریہ میں ایک جگہ اپنے والد بزرگوار حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب ازالۃ الخفا کا ذکر آیا تو یہ تحریر فرما کر اپنے آپ کو چھپایا کہ

”کتاب ازالۃ الخفا تالیف بزرگے است از سگانِ شہرِ کہنہ دہلی، کہ فقیر ہم بار بار زیارتِ شاں

مُشَرَّف شدہ و استفادہ نمودہ“

ایسے عظیم فتنہ نے قیام دارالعلوم کے ساتھ ہی دوبارہ سر اُبھارا، تو حضرت نانوتوی قُدس سِرُّہ



نے آپ حیات، ہدیۃ الشیعۃ، اجوبۃ اربعین، الاجوبۃ کاملہ فی الاسولۃ الخاملہ اور مکاتیب قاسم العلوم کے کئی مکاتیب تحریر فرمائے، قطب الارشاد محی السنہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ (ولادت ۱۲۲۸ھ وفات ۱۳۲۳ھ) نے ہدایت الشیعہ ارقام فرمائی، اور زبدۃ المحدثین حضرت اقدس مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری قدس سرہ (ولادت ۱۲۶۹ھ وفات ۱۳۲۶ھ) نے ہدایات الشیعہ جیسی ضخیم کتاب تالیف فرمائی اور شیعیت کے بھڑکتے لاوے کو اس طرح بجھا کر رکھ دیا کہ باقی ماندہ چنگاریاں راکھ کے تلے دب کر رہ گئیں۔

اسی طرح ظاہریت کو جب قیام دارالعلوم دیوبند سے خطرہ محسوس ہوا، تو اس نے بھی غوغا مچانا شروع کیا، بانیان دارالعلوم نے ان کا بھی تعاقب کیا، حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ نے مصابیح التراویح، توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام، الحق الصریح کا ایک مکتوب، اور فیوض قاسمیہ کا ایک مکتوب تحریر فرمایا، حضرت گنگوہی قدس سرہ نے اوثق القرئی فی تحقیق الجمعۃ فی القرئی، القطفۃ الدانیہ فی کراہیۃ الجماعۃ الثانیۃ، ہدایۃ المعتمدی فی قرارۃ المقصدی اور الحق الصریح کا ایک مکتوب ارقام فرمایا، دارالعلوم دیوبند کے فرزند اول، شیخ الہند، امام حریت، حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی قدس سرہ (ولادت ۱۲۶۸ھ وفات ۱۳۲۹ھ) نے احسن القرئی فی توضیح اوثق القرئی، ادلہ کاملہ اور اس کی شرح ایضاً الادلۃ تحریر فرمائی۔

**ادلہ کاملہ**

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی، جو دکیل اہل حدیث کہلاتے تھے، حضرات ائمہ مجتہدین کے متبعین خصوصاً احناف کی مخالفت میں بہت ہی پر جوش تھے، موصوف اپنے خیال میں احناف کے اکثر و بیشتر مسائل کو محض قیاس آرائی اور مخالف حدیث تصور فرماتے تھے، چنانچہ آپ نے امام ابو حنیفہؒ کے ایسے دس مسائل کا انتخاب فرمایا، جو ان کے زعم میں بالکل بے دلیل، بلکہ خلاف دلیل تھے، اور پنجاب و ہند کے تمام علمائے احناف کو چیلنج کرتے ہوئے ایک اشتہار شائع کیا کہ اگر کوئی صاحب ان مسائل کے ثبوت میں کوئی حدیث صحیح، قطعی الدلالتہ پیش کر دیں، تو وہ فی آیت اور فی حدیث دس روپے انعام دیں گے۔

موصوف کے اشتہار کا متن یہ تھا:

”میں مولوی عبدالعزیز صاحب، مولوی محمد صاحب، مولوی اسماعیل صاحب ساکنان بلیہ والی اور جو ان کے سابقہ طالب علم ہیں، جیسے میاں غلام محمد صاحب ہوشیار پوری و میاں نظام الدین صاحب، میاں عبدالرحمن صاحب وغیرہ، حملہ حنفیان پنجاب و ہندوستان کو بطور اشتہار وعدہ دیتا ہوں کہ اگر ان لوگوں (میں) سے کوئی صاحب مسائل ذیل میں کوئی آیت قرآنی



یا حدیث صحیح، جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ اس مسئلہ میں جس کے لئے پیش کی جاوے  
نقص صریح، قطعی الدلالتہ ہو، پیش کریں تو فی آیت اور فی حدیث یعنی ہر آیت و حدیث کے بدلے  
دس روپے بطور انعام کے دوں گا۔

اولاً: رفع یدین نہ کرنا، اُن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا بوقت رکوع جانے اور رکوع سے سر  
اٹھانے کے۔

ثانیاً: اُن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا۔

ثالثاً: اُن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں زیر ناف ہاتھ باز نہ ہونا۔

رابعاً: اُن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا۔

خامساً: اُن حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر کسی امام کی ائمہ اربعہ (میں) سے  
تقلید کو واجب کرنا۔

سادساً: ظہر کا وقت دوسرے مثل کے آخر تک رہنا۔

سابعاً: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبریل (علیہ السلام کے ایمان) کا مساوی ہونا۔

ثامناً: قضا کا ظاہراً و باطناً نافذ ہونا

تشریح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جو رو کا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جو رو ہے، اور قاضی کے  
سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر  
ہی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

تاسعاً: جو شخص محرمات ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کر کے اس سے صحبت کرے، تو اس پر حد شرعی  
جو قرآن یا حدیث میں وارد ہے، نہ لگانا۔

عشرًا: تحدید آپ کثیر جو وقوعِ نجاست سے پلید نہ ہو، وہ درود سے کرنا۔

تنبیہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے میں ان صاحبوں کو اس قدر مہلت دیتا ہوں  
جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی

اصل اشتہار میں کسی جگہ اُن حضرت کے بعد (صلی اللہ علیہ وسلم) نہ صراحت ہے، نہ اشارۃً، ہم نے بین القوس

درود کا صیغہ بڑھایا ہے۔ یہ ہے دیکھ اہل حدیث کے علم و ادب کا حال! ۱۳

۱۴۔ حضرت مشہور کا مبلغ علم کہ عاشر کے بجائے عشر الکہ دیا ۱۳



المشہر: ابوسعید محمد حسین لاہوری رحمہ اللہ

مدد لیں۔

مولانا بٹالوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علمائے احناف کے خلاف تعلیٰ آمیز اعلان جنگ تھا، بلکہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی تجہیل و تفضیل کو بھی متضمن تھا جس سے ناواقف عوام کو یہ تاثر دینا منظور تھا کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علماء احناف مل کر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کر سکتے، اگر وہ ایسا کریں تو مجتہد العصر مولانا محمد حسین بٹالوی کی بارگاہ عالی مقام سے انعام کے مستحق ہوں گے، ظاہر ہے کہ اس میں حضرت امام الائمہ کی تجہیل بھی ہے، اور تمام علمائے احناف کی تحقیر و تذلیل بھی، اور انگریز کی پالیسی، اور حکومت کرو، کی تائید و توثیق بھی، کیونکہ اس اشتہار کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ پورے ملک میں اشخاص کی آگ پھیل جاتی، اور گلی گلی میں ”حنفی و بابی جنگ“ کا میدان کارزار گرم ہو جاتا۔

حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب لکھتے ہیں:

”یہ اشتہار دیوبند بھی پہنچا، یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا، اور پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، حضرت مولانا شیخ الہندؒ اور آپ کے محترم استاذ مولانا محمد قاسم صاحبؒ کو یہ ناگوار طرز اور تعلیٰ نہایت ہی ناپسند آئی، اس صورت میں بالاتزام گویا صاحب مذہب امام الائمہ کی توہین نظر آئی، حضرت مولانا نے استاذ مرم کی اجازت و اشارہ سے قلم اٹھایا، اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے ایسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دئے“

(حیات شیخ الہند ص ۲۲۹ مطبوعہ ادارہ اسلامیات لاہور)

شیخ الہندؒ حضرت امام الائمہ امام ابو حنیفہؒ کے مقابلہ میں مولانا محمد حسین بٹالوی کی ناروا تعلیٰ پر نکیر فرماتے ہوئے اظہارِ الحق کے دیباچہ میں لکھتے ہیں:

”اس اشتہار کو دیکھ کر نہایت تعجب ہوا کہ مولوی صاحب ممدوح کا اس چھوٹے منہ پر بڑی بات کا ارادہ تھا، تو امام ابو حنیفہؒ ہی پر کیوں قناعت فرمائی، آپ کی بلند پروازی کے لئے ہنوز گنجائش بہت تھی، صحابہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گذر کر جناب باری تک پہنچنا تھا کام بھی بڑا ہوتا، نام بھی بڑا ہوتا، آپ دس روپے کی طمع دیتے ہیں، ہم آپ سے فقط فہم و فراست و انصاف کے طالب ہیں، ورنہ پھر ہم ہوں گے، اور آپ ہوں گے، ہمارا ہاتھ ہوگا، اور آپ کا دامن ہوگا، روزِ جزا خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوں گے، اور یہ مقدمہ ہوگا۔

جناب من! اب تک ہم بوجہ بے تعصبی خاموش رہے، آپ نے میدانِ سُنان پا کر ہاتھ



پاؤں ہلانے شروع کئے، اب آپ کی چھڑکی نوبت یہاں تک پہنچی کہ اشتہار جاری ہو کر آنے جانے والوں کی معرفت مدرسہ دیوبند میں بھی آنے لگے، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک خاموش رہے۔ (اظہار الحق ص ۷)

مولانا بٹالوی مرحوم کی یہ اشتہار بازی، جسے حضرت شیخ الہندؒ بجا طور پر ”فتنہ انگیزی“ فرماتے ہیں، نہ صرف عالمانہ ثقاہت کے خلاف تھی، بلکہ عام اصول گفتگو سے بھی گری ہوئی تھی، کیونکہ اصول یہ ہے کہ سب سے پہلے یہ دیکھا جاتا ہے کہ فلاں مسئلہ میں مدعی کون ہے، اور مدعی علیہ کون؟ پھر مدعی اور مدعی علیہ کے موقف کی تنقیح کی جاتی ہے، پھر یہ دیکھا جاتا ہے کہ دعویٰ کس نوعیت کا ہے، اور اس کے ثبوت میں کیسی دلیل درکار ہے، پھر مدعی اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتا ہے، اور مدعی علیہ کو اس دلیل پر جو اعتراضات ہوں ان کو اٹھایا جاتا ہے۔

مگر بٹالوی صاحب نے ان مسائل عشرہ میں نہ اپنا دعویٰ منقح فرمایا، نہ اس پر کوئی دلیل قائم کی، نہ فرقی مخالف کے موقف کی تنقیح کی ضرورت سمجھی، نہ یہ دیکھا کہ فلاں مسئلہ میں مدعی کون ہے، اور مدعی علیہ کون؟ نہ یہی دیکھا کہ میں ہر مسئلہ میں جس قسم کی دلیل کا مطالبہ کر رہا ہوں، اصول مباحثہ کے لحاظ سے یہ مطالبہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ ان تمام ابتدائی امور سے صرف نظر کرتے ہوئے موصوف علمائے احناف کو لٹکارنے، اور داد و دیش اور تقسیم انعامات کے لئے اپنے خزانوں کے منہ کھولنے پر آمادہ ہو گئے۔

حضرت شیخ الہندؒ، مولانا بٹالوی مرحوم کے اس بے اصولے پن پر نکیر فرماتے ہوئے ادلہ کاملہ کے دیباچہ میں لکھتے ہیں۔

”وآپ اوروں سے ہر دعویٰ پر جب نص صریح متفق علیہ کے طالب ہیں، تو اپنے دعووں کے لئے اگر ایسے دلائل سے بڑھ کر نہیں تو ایسے تو بالضرور ہی آپ نے لٹکار کئے ہوں گے، اس لئے بروئے انصاف و قواعد مناظرہ اول آپ کو یہ لازم تھا کہ اپنے مطالب کو بطور مشار الیہ ثابت فرماتے، پھر کہیں کسی اور سے اُنھیں کو تیار ہوتے، اور ہم کو بھی اُسی وقت جواب دینا مناسب تھا۔“

مگر جو چند در چند اس کش مکش میں پھنس کر اپنے اوقات کا خون کرتا ہوں، پُر یہ عرض کئے دیتا ہوں کہ ہر دست تو میں روایات کا پتہ بتائے دیتا ہوں، اگر آپ اپنے مطالب کے لئے نصوص لائیں گے، اور ان کی صحت و اتفاق ثابت کر دکھلائیں گے، تو پھر ہم بھی انشاء اللہ اس باب میں قلم اٹھائیں گے، اور یہ بھی اسی وقت بتلائیں گے کہ کون سے مطالب کو کس درجہ کا ثبوت درکار



ہے ؟ یعنی توازن و صحت و حسن و ضعف وغیرہ مراتب روایات میں سے کون سی بات کس مطلب کے لئے درکار ہے ؟ اس لئے اس بات کو تو ابھی یوں ہی رہنے دیجئے، پُر اپنے اعتراضوں کا جواب سن لیجئے۔ (ص ۲)

اس کے بعد ایجاز و اختصار کے ساتھ مولانا بٹالوی کے اعتراضات کے ایسے مُسکت جواب دیئے کہ بقول مولانا صفر حسین صاحب ”دقلم توڑ دیئے“ ہر مسئلہ میں الزامی جواب کے ضمن میں تحقیق جواب اس انداز سے دیئے کہ ان کے فہم و ادراک کے لئے سلیقہ و لیاقت درکار ہے۔ حضرت مولانا صفر حسین صاحب لکھتے ہیں:

”ہر اعتراض کا بظاہر ایک الزامی جواب ہے، لیکن حقیقت میں اسی الزام کے ضمن میں ہر جگہ ایک جواب تحقیقی بھی موجود ہے، بلکہ بعض جگہ دُور تحقیقی جواب، اور اسی پر بس نہیں، آخر رسالہ میں مقرض کے مسلک پر گیارہ اعتراض ایسے چسپاں کئے کہ مقابل کسی طرح سر نہ اٹھا سکے، یا تو اپنا مسلک چھوڑ کر خفت اٹھائے، یا اعتراضوں کے بارگراں میں دبا رہے۔“

حضرت استاد (مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ) نے نہایت پسند فرما کر طبع کرانے کا ارشاد فرمایا، اور آئندہ تالیف کے لئے ہمت بندھا دی ۴

(حیات شیخ الہند ص ۲۲۹)

**اظہار الحق** | ادلہ کاملہ، اظہار الحق کے نام سے بھی چھپی تھی۔ دونوں میں معمولی فرق ہے البتہ دُور جگہ کافی فرق ہے۔ ہمیں انتہائی تلاش کے باوجود یہ پتہ نہیں چلا کہ پہلے کون چھپی تھی مصباح الاولہ کے مصنف کے سامنے بھی دونوں تھیں۔ البتہ انھوں نے جواب ادلہ کاملہ کا لکھا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اصل یہی ہے۔ واللہ اعلم

**ایضاح الاولہ** | ادلہ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں کچھ لب کشائی کرتے ہیں، یا سکوت کرتے ہیں ؟ اُدھر غیر مقلدین کے لئے ادلہ کاملہ کی اشاعت نے دُر اگر گویم مشکل و گرنہ گویم مشکل کی کیفیت پیدا کر دی تھی، مولانا بٹالوی مرحوم ”وکیل اہل حدیث“ کہلانے کے باوصف، اپنے رسالہ ”اشاعت السنۃ“ میں اس کی

۱۔ عنوان ”ادلہ کاملہ“ سے یہاں تک مسلسل عبارت حضرت مولانا مفتی احمد الرحمن صاحب مہتمم جامعۃ العلوم الاسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کے مضمون ”حضرت شیخ الہند کا علمی مقام اور ان کی تصانیف“ مطبوعہ ”مقام محمود“ (طبع کردہ جمعیتہ العلماء ہند) ص ۱۲۵ تا ۱۲۷ سے ماخوذ ہے



جواب دہی کا وعدہ ہی فرماتے رہے، مگر چونکہ ”ادلہ کاملہ“ کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گزار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہو پاتا تھا، اس لئے مولانا بٹالوی مرحوم کے تمام وعدے معشوق بے وفا کے وعدے ثابت ہوئے۔

بالآخر جواب نویسی کے لئے ایک ایسے شخص کا انتخاب ضروری ہوا، جو سخن فہمی اور سخن سنجی میں بے ہمتی کے منصب پر فائز ہو، اور ائمہ ہدیٰ اور اکابر امت کی شان میں گستاخی و ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ ہو، یہ بقی محمد حسن امروہوی صاحب کی شخصیت، جو غیر مقلدوں کے حلقہ میں ”حسن المناظرین و المتکلمین“ کے لقب سے سرفراز تھے، چنانچہ موصوف نے ”ادلہ کاملہ“ کا جواب ”مصباح الادلہ لدفع الادلۃ الاذیۃ“ کے نام سے تحریر کیا، اور سربرا آوردہ اہل حدیث حضرت آٹھویں نے اس پر تقریظیں لکھیں۔

”مصباح الادلہ“ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید جناب وکیل اہل حدیث بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو یکجا نمٹا دیا جائے، لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ ”اشاعت السنۃ“ میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کر لی۔

”میں نے کتاب مصباح الادلہ، مصنفہ مولوی محمد حسن صاحب کو بتا ہا دیکھا، واقعی کتاب لا جواب اور جواب با صواب ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق و مفصل اس میں موجود ہے، اور طالب حق کے لئے کافی دوائی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مضمم تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے، مگر بعد مطالعہ مصباح الادلہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے، اس لئے مناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعی بلیغ مبذول فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے مستفیض ہوں۔“

(بحوالہ ایضاح الادلہ ص ۷)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا، اس لئے حضرت رحم نے بنام خدا مصباح الادلہ کے جواب میں قلم اٹھایا، حضرت تحریر فرماتے ہیں:

”بعض اہل علم و فضل سے ترقی کر کے مرزا غلام احمد قادیانی کے دام تزدیر میں داخل ہو گیا تھا، اور دولت ایمان کو ہٹا دیا، اور اللہ سے الگ ہو کر کفر کا گھر بن لیا، ہم زیادتی کے بعد نقصان سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں“ ۱۲



”اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب، مصباح کو جواب شافی فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں، تو اب ہرگز تحریر جواب ادلہ کاملہ کی طرف توجہ نہ فرمائیں گے، علاوہ ازیں اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تعریف مصباح میں حضرت مشتہر کے ہم زبان تھے، سو اب ہم کو مصباح الادلہ کا جواب لکھنا پڑا“ (ایضاح الادلہ ص ۱)

## ایک ضروری تنبیہ

”ایضاح الادلہ“، پہلی مرتبہ ۱۲۹۹ھ میں میرٹھ میں طبع ہوئی تھی، جس کے صفحات ۳۹۶ ہیں، دوسری مرتبہ ۱۳۳۳ھ میں مولانا سید اصغر حسین صاحب کی تصحیح کے ساتھ مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی، جس کے صفحات چار سو ہیں۔ (حال ہی میں فاروقی کتب خانہ ”ملتان“ سے اس نسخہ کا عکس شائع ہوا ہے) کتب خانہ فخریہ امرہ ہی دروازہ مراد آباد سے بھی یہ کتاب شائع ہوئی، جس پر سن طباعت درج نہیں، لیکن اندازہ یہ ہے کہ یہ ادیشن دیوبندی ادیشن کے بعد کا ہے، اس کے چار سو بارہ صفحات ہیں، — ان سب ادیشنوں میں ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوس ناک غلطی ہوئی ہے، عبارت یہ ہے:

”یہی وجہ ہے کہ ارشاد ہوا فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ وَالْإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ اور ظاہر ہے کہ اولو الامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضرات انبیاء اور جملہ اولی الامر واجب الاتباع ہیں، آپ نے آیت فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تو دیکھ لی، اور یہ آپ حضرات کو اب تک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے اُسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروضہ احتقر بھی ہے۔ (مطبع مراد آباد)

یہ سبقت قلم ہے، جس آیت کا حضرت نے حوالہ دیا ہے، اس سے مراد یہ آیت ہے يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (النساء آیت ۵۹) چنانچہ قضاہ قاضی کی بحث میں حضرت نے اسی مدعا پر دو بارہ اس آیت کریمہ کا حوالہ دیا ہے۔ (دیکھئے طبع دیوبند ص ۲۵۶ اور طبع مراد آباد ص ۲۶۹) بہر حال یہ سہو کتابت ہے جو نہایت افسوس ناک ہے۔

جانشین شیخ الہند، حضرت شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی قدس سرہ



ولادت ۱۲۹۶ھ وفات ۱۳۷۷ھ) سے اس سلسلہ میں دریافت کیا گیا تو حضرت نے تحریر فرمایا کہ:

”ایضاح الادلہ کی طباعت اول اور ثانی میں تصحیح نہ کرنے کی وجہ سے بے لگام غصہ

مقلدوں کو اس ہرزہ سرائی کا موقع مل گیا۔۔۔۔۔ بہر حال سورتی کے اُس مضمون کا جواب

لکھ دیجئے، آیت میں کاتب کی غلطی ظاہر ہے، جو مضمون حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے سابق ولاقی

میں لکھا ہے، وہ صاف طور سے واضح کر رہا ہے کہ وہ آیت کو غلط طریقہ پر یاد نہیں رکھتے تھے،

غور فرمائیے اور استدلال قائم کیجئے!“

الغرض یہ افسوس ناک غلطی ہے اور اس سے زیادہ افسوس کی بات یہ ہے کہ دیوبند سے

حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب کی تصحیح کے ساتھ، اور مراد آباد سے فخر المحدثین حضرت

مولانا فخر الدین صاحب کے حواشی کے ساتھ یہ کتاب شائع ہوئی، لیکن آیت کی تصحیح کی طرف توجہ

نہیں دی گئی، بلکہ حضرت الاستاذ مولانا فخر الدین صاحب قدس سرہ نے ترجمہ بھی جوں کا توں کر دیا،

اس لئے دارالعلوم دیوبند کی مؤقر مجلس شوریٰ نے طے کیا کہ ایضاح الادلہ کو تصحیح کے ساتھ

شائع کیا جائے، مگر ہم نے جب اس مقصد سے ایضاح الادلہ کا مطالعہ کیا تو اندازہ ہوا کہ پہلے

ادلہ کاملہ کی طباعت ضروری ہے، اس کے بغیر ایضاح کا سمجھنا دشوار ہے۔

”ادلہ کاملہ“ اگرچہ حضرت قدس سرہ کی سب سے پہلی تصنیف ہے، تاہم دیگر تصانیف سے

زیادہ پُر مغز، جامع مانع اور مدلل ہے، حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:

”ادلہ کاملہ“ جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے، درجہ حرارت کا ایک مختصر رسالہ، اور

سب سے پہلی تصنیف ہے..... لیکن برخلاف عام مصنفین کے۔۔۔۔۔

ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے۔۔۔۔۔ حضرت

مولانا کی یہ پہلی کتاب بھی آئندہ تصانیف کی طرح مکمل ہے، بلکہ ان سے بھی زیادہ پُر مضامین

اور دقیق و مدلل ہے، اہل علم ہی کچھ داد دے سکتے ہیں، کہ کس طرح بڑے بڑے مضامین

کو مختصر عبارات میں ادا فرمایا ہے، اور اسی لئے عوام تو عوام معمولی اہل علم کے فہم سے بھی

باہر ہو گئی ہے“ (حیات شیخ الہند ص ۷۸ مطبوعہ دارالکتب اصغریہ دیوبند)

۱۔ حضرت مدنی قدس سرہ کے ایک قلمی مکتوب کا اقتباس ہے، یہ مکتوب صاحب زادہ محترم مولانا سید

الرشاد مدنی مدظلہ، استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند کے پاس محفوظ ہے ۱۲



الغرض ادلہ کاملہ کے مضامین کی بلندی، نگارش کی بلاغت، اور عبارت کا اختصار اس بات کا مقصد تھا کہ اس کی تسہیل کی جائے، تاکہ عام قارئین کے لئے بھی کتاب قابل استفادہ ہو جائے، اس لئے تسہیل کے ساتھ کتاب پیش کی جا رہی ہے۔

تسہیل کا کام اس طرح کیا گیا ہے کہ پہلے بالکل ابتداء سے زیر بحث مسئلہ سمجھایا گیا ہے پھر حضرت قدس سرہ کی باتوں کو اپنے الفاظ میں پیش کیا گیا ہے، اس کے بعد حضرت قدس سرہ کی عبارت بعینہ رکھی گئی ہے، تاکہ قاری جب بات سمجھ کر حضرت کی عبارت پڑھے، تو اس کا لطف دو بالا ہو جائے، امید ہے کہ اس حقیر محنت کے ذریعہ کتاب سب لوگوں کے استفادہ کے قابل ہو جائے گی۔ اس کے بعد ایضاً الادلہ اسی طرح تیار کی جائے گی، اور ان شاء اللہ بہت جلد قارئین کرام کی خدمت میں پیش کی جائے گی۔

یہ کتاب میں نے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند کے ساتھ مل کر لکھی ہے، بلکہ حقیقت میں انہی کا غم مصمم اس کتاب کو وجود میں لایا ہے۔ انھوں نے پہلے میری بات قلمبند کی، پھر محنت شاقہ اٹھا کر اس کو مرتب کیا، فجزاء اللہ تعالیٰ خیراً فی الدارین، وصلى الله على النبي الكريم، وعلى آله وصحبه اجمعين

سعید احمد عفا اللہ عنہ پالن پوری  
خادم دارالعلوم دیوبند  
۱۶ ربیع الاول ۱۴۱۲ھ



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ، وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی خَیْرِ خَلْقِهٖ  
 سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِیِّیْنَ ، وَاٰلِهٖ وَاَزْوَاجِهٖ وَصَحْبِهٖ اَجْمَعِیْنَ .  
 بعد حمد و صلوٰۃ کے اخضر زمیں ، بندہ محمود حسن ، دیوبندی ، حضرت مشہر  
 جناب مولوی محمد حسین صاحب ————— مشہر اشتہار مطبوعہ دہلی ہندوستان  
 امرتسر — کی خدمت میں یہ گزارش کرتا ہے کہ اس چھوٹے منہ پر بڑی بات کا ارادہ  
 تھا ، تو امام ابو حنیفہؒ ہی پر کیوں قناعت فرمائی ، آپ کی بلند پروازی کے لئے  
 ہنوز گنجائش بہت تھی ، صحابہ و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گذر کر ، جناب  
 باری تک پہنچنا تھا ، کام بھی بڑا ہوتا ، نام بھی بڑا ہوتا ! آپ دس روپیہ کی طمع  
 دیتے ہیں ! ہم آپ سے فقط فہم و فراست و انصاف کے طالب ہیں ! ورنہ پھر  
 آپ ہوں گے ، اور ہم ہوں گے ، ہمارا ہاتھ ہوگا ، اور آپ کا دامن ہوگا ، روز جزا  
 خدا اور رسول خدا ہوں گے ، اور یہ مقدمہ پیش ہوگا ، زیادہ کیا عرض کیجئے !  
 جناب من ! اب تک ہم بوجہ بے تعصبی خاموش رہے ، آپ نے میدان  
 سنسان پا کر ہاتھ پاؤں ہلانے شروع کئے ، اب آپ کی چھیڑکی نوبت یہاں  
 تک پہنچی کہ اشتہار جاری ہونے لگے ، اس فتنہ انگیزی پر کوئی کہاں تک چپ  
 رہے ، اس لئے سر دست ہم بھی کچھ کچھ عرض کرتے ہیں ، اس کے بعد بھی اگر آپ  
 ہاتھ پاؤں ہلائیں گے ، تو پھر ہم بھی انشاء اللہ ہاتھ دکھائیں گے ، ورنہ خیر ہم خود  
 اہل اسلام کے نزاع فیما بین کو پسند نہیں کرتے ۔



آپ اوروں سے ہر دعوے پر جب نَصْر صریح مُتَّفِقٌ عَلَیْہِ کے طالب ہیں تو اپنے دعوؤں کے لئے اگر ایسے دلائل سے بڑھ کر نہیں، تو ایسے تو بالضرور ہی آپ نے لگا رکھے ہوں گے؟ اس لئے بروئے انصاف و قواعدِ مناظرہ اول آپ کو یہ لازم تھا کہ اپنے مطالب کو بطورِ مُشارِ الیہ ثابت فرماتے، پھر کہیں کسی اور سے اُلجھنے کو تیار ہوتے، اور ہم کو بھی اُسی وقت جواب دینا مناسب تھا۔

مگر بوجہ چند در چند اس کشمکش میں پھنس کر اپنے اوقات کا خون کرتا ہوں، پُرِیہ عرض کئے دیتا ہوں کہ سرِ دست تو میں روایات کا پتہ بتائے دیتا ہوں، اگر آپ اپنے مطالب کے لئے نصوصِ صریحہ لائیں گے، اور اُن کی صحت و اتفاق ثابت کر دکھلائیں گے، تو پھر ہم بھی ان شِارِ السَّراں باب میں قلم اٹھائیں گے، اور یہ بھی اُسی وقت بتلائیں گے کہ کون سے مطالب کو کس درجہ کا ثبوت درکار ہے؟ یعنی تواتر و صحت، و حُسْن و ضَعْف و غیرہ مراتبِ روایات میں سے کون سی بات کس مطلب کے لئے درکار ہے؟ اس لئے اس بات کو تو ابھی یوں ہی رہنے دیجئے، پُرِ اپنے اعتراضوں کا جواب سن لیجئے۔

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



①

# رفع یدین کا مسئلہ

مذاہب فقہار ————— اختلاف کی وجہ ————— رفع اور ترک  
 رفع کی روایات ————— نقطہ ہائے نظر کا اختلاف ————— نسخ رفع کے  
 دلائل ————— دوام رفع کی کوئی دلیل نہیں ہے ————— اور رفع یدین  
 کے آخری عمل ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے اور احادیث میں  
 تعارض بھی نہیں ہے ————— متبع حدیث کون ہے ؟



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



# ① رفع یدین کا مسئلہ

نماز کے شروع میں تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین (دونوں ہاتھ اٹھانا) بالاتفاق سنت ہے، اور رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین سنت ہے یا نہیں؟ اس میں امت کا اختلاف ہے۔ ائمہ اربعہ میں سے دو امام ان دو جگہوں میں بھی رفع یدین کو سنت کہتے ہیں، اور دو امام رفع یدین نہ کرنے کو سنت کہتے ہیں، مذاہب کی تفصیل درج ذیل ہے۔  
حنفیہ کے نزدیک رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین مکروہ

یعنی خلافِ اولیٰ ہے، شامی میں ہے کہ

رَقُولُهُ (الْأَفَى سَبْعُ) أَشَارًا إِلَى أَنَّهُ لَا يُرْفَعُ عِنْدَ تَكْبِيرَاتِ الْإِنْتِقَالَاتِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَاحْمَدَ فِي كُرَّةٍ عِنْدَنَا، وَلَا يَفْسُدُ الصَّلَاةُ

(شامی ص ۳۴)

صاحبِ درمختار نے اپنے قول ”إِلَّا فِي سَبْعٍ“ سے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ تکبیرات انتقالیہ کے وقت ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے، اس مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد کا اختلاف ہے، پس ہاتھ اٹھانا ہمارے نزدیک مکروہ ہے، اور نماز فاسد نہیں ہوتی۔

مالکیہ کے نزدیک بھی رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین مکروہ ہے، علامہ درذیر کی شرح صغیر میں ہے کہ  
وَنَدَّبَ رَفْعُ الْيَدَيْنِ مَعَ الْإِمَامِ إِذَا عِنْدَهُ لَا عِنْدَ رُكُوعٍ وَلَا رَفْعٍ مِنْهُ وَلَا عِنْدَ قِيَامٍ مِنْ

تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین مستحب ہے، رکوع میں جاتے وقت، رکوع سے اٹھتے وقت اور در رکعت



اَتْنَتَيْنِ (بَلْعَةُ السَّالِكِ لِلصَّوِيَّاتِ) ۳  
 الصغیر ص ۱۱۱  
 کے بعد تیسری رکعت کے لئے اٹھتے وقت مستحب نہیں ہے۔

علامہ عبد الرحمن جزیری کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ مالکیہ فرماتے ہیں کہ دونوں ہاتھوں کو دونوں مونڈھوں تک اٹھانا تکبیر تحریمہ کے وقت مستحب ہے، اور اس کے علاوہ میں مکروہ ہے۔ (صفحہ ۲۵۱)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین سنت مؤکدہ ہے، کتاب الاثم میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کرنے کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

وَبِهَذَا نَقُولُ فَنَامِرُ كُلَّ مَصِلٍ اِمَامًا،  
 اَوْ مَأْمُومًا، اَوْ مُنْفِرًا، رَجُلًا، اَوْ امْرَاةً:  
 اِنْ يَرْفَعُ يَدَيْهِ اِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ  
 وَاِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَاِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ  
 مِنَ الرُّكُوعِ (کتاب الاثم ص ۱۲۱)

اور امام نوویؒ شرح مہذب میں تحریر فرماتے ہیں کہ  
 وَاَمَّا رَفْعُهُمَا فِي تَكْبِيرَةِ الرُّكُوعِ وَفِي  
 الرَّفْعِ مِنْهُ فَمِنْهُمَا اِنْ سُنَّةٌ فِيهِمَا.  
 (المجموع ص ۳۹۹)

امام شافعیؒ نے صراحت فرمائی ہے کہ مذکورہ بالا تین جگہوں کے علاوہ نماز میں کسی اور جگہ رفع یدین نہیں ہے، چنانچہ وہ تحریر فرماتے ہیں کہ  
 وَلَا نَأْمُرُ اَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ فِي شَيْءٍ مِنْ  
 الذِّكْرِ فِي الصَّلَاةِ الَّتِي لَهَا رُكُوعٌ وَسُجُودٌ  
 اِلَّا فِي هَذِهِ الْمَوَاضِعِ الثَّلَاثِ. (کتاب الاثم ص ۱۲۱)

مگر شوافع کے نزدیک مذکورہ بالا تین جگہوں کے علاوہ ایک اور جگہ بھی رفع یدین مستحب ہے، اور وہ ہے تیسری رکعت کے شروع میں، امام نوویؒ شرح مہذب میں لکھتے ہیں کہ



مذکورہ بالا تمام باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ در رکعت کے بعد جب تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو، اُس وقت رفع یدین کو مستحب ماننا ضروری ہے۔

حنابلہ کا مذہب بھی وہی ہے جو امام شافعی کا مذہب ہے، علامہ حنظلریؒ کتاب

اللہ میں لکھتے ہیں کہ

الْحَابِلَةُ؛ قَالَوا: يُسَنُّ لِلرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ رَفْعُ الْيَدَيْنِ إِلَى حَذِّ الْمَنْكِبَيْنِ عِنْدَ تَكْبِيرِ الْإِحْرَامِ، وَالرُّكُوعِ، وَالرَّفْعِ مِنْهُ

(ص ۲۵۰/۱۶)

حنابلہ کہتے ہیں کہ مرد کے لئے بھی اور عورت کے لئے بھی دونوں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا مستحب ہے تکبیر تحریمہ کے وقت، رکوع میں جاتے وقت، اور رکوع سے اُٹھتے وقت۔

یہ ہے کہ رفع یدین کے سلسلہ میں روایتیں مختلف وارد ہوئی ہیں، اور دور اول میں صحابہ کرام اور تابعین عظام رحمہم کا عمل بھی مختلف رہا ہے،

## اختلاف کی وجہ

اس لئے ہر مجتہد نے غور کیا کہ دونوں میں راجح کیا ہے؟ جس نے جس بات کو راجح سمجھا اس کو اختیار کیا۔

رفع یدین کی روایات متعدد ہیں، مگر قائلین رفع کے نزدیک قوی ترین روایت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی

## رفع یدین کی روایت

ہے، جس کے الفاظ بخاری شریف میں یہ ہیں:

قَالَ ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ، رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى تَكُونَ أَحَدُ وَمَنْكِبَيْهِ، وَكَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ حِينَ يُكَبِّرُ لِلرُّكُوعِ، وَيَفْعَلُ ذَلِكَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَيَقُولُ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ، وَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ.

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ وہ آپ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہو گئے، اور حضورؐ یہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے تکبیر کہتے تھے، اور وہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اٹھاتے تھے اور سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ جملہ کہتے تھے، اور سجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے

(بخاری شریف ص ۱۸۱ باب رفع یدین)

یہ حدیث شریف رفع یدین کے سلسلہ میں سب حدیثوں سے زیادہ قوی سمجھی گئی ہے۔



## ترکِ رفع کی روایت | اور رفع یدین نہ کرنے کے بارے میں صریح روایات پانچ ہیں ، اُن میں سے ایک درج ذیل ہے۔

عن علقمۃ قال قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ : **أَلَا أُصَلِّي بِكُمْ صَلَوةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَصَلَّيْ فَلَمْ يَرْفَعْ يَدَيْهِ إِلَّا فِي أَوَّلِ مَرَّةٍ** . (ترمذی شریف ص ۳۵)

حضرت علقمہؓ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا : کیا میں آپ حضرات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز نہ پڑھاؤں ؟ پھر آپ نے نماز پڑھی ، پس پہلی مرتبہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کیا۔

اس حدیث کو امام ترمذیؒ نے حسن کہا ہے ، اور ابن حزم ظاہری (عمر مقلد) نے اپنی مشہور کتاب "المحلی" میں صحیح کہا ہے ، کچھ حضرات نے اس حدیث پر کلام کیا ہے ، مگر علامہ احمد محمد شاہ کراچی نے اس کو مسترد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

وهذا الحديث صحيح صحيح صححة ابن حزم وغيره من الحفاظ ، وما قالوا في تعليقه ليس بعلية (شرح ترمذی ص ۳۴)

یہ حدیث صحیح ہے ، ابن حزم اور دیگر حفاظ حدیث نے اس کو صحیح کہا ہے ، اور لوگوں نے اس کی تعلیل میں جو کچھ کہا ہے وہ علتِ خرابی نہیں ہے۔

رفع یدین کا مسئلہ چونکہ معرکہ الارار ہے اس لئے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث پر بھی طرح طرح سے کلام کیا گیا ہے ، جس طرح عبداللہ بن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث پر کچھ لوگوں نے کلام کیا ہے ، مگر ہمارے نزدیک صحیح بات وہ ہے جو علامہ ابن ہمام (حنفی) نے ہدایہ کی شرح میں تحریر فرمائی ہے

والقدر المتحقق بعد ذلك كلة ثبوت رواية كل من الأمرين عنه صلى الله عليه وسلم : الرفع عند الركوع وعدمه ، فيحتاج الى الترجيح لقيام التعارض . (فتح القدیر ص ۲)

ساری بحث کے بعد تحقیقی بات یہ ہے کہ دونوں روایات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہیں یعنی رکوع میں جاتے وقت ہاتھ اٹھانا ، اور نہ اٹھانا ، لہذا تعارض کی وجہ سے ترجیح کی ضرورت پیش آئے گی۔

نیز عمل کے اعتبار سے بھی دونوں باتیں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہیں ، امام العصر علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ

تَوَاتَرُ الْعَمَلِ بَيْنَهُمَا مِنْ عَهْدِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ

دونوں باتوں پر متواتر عمل رہا ہے صحابہ کرام و تابعین

لِ الْمُحَلِّ ص ۳۳

۲۸ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ص ۴۳ اور اختلاف امت اور صراط مستقیم ص ۱۲



وَأَشْهَاهُمْ عَلَىٰ كِلَا الْخَوَيْنِ، وَأَسْبَقُوا الْخِلَافَةَ  
فی افضل من الامرین۔ (نیل الفرقین ص ۳)

روایات کس طرف زیادہ ہیں  
اور عمل کس پر زیادہ ہے؟

اور سب تابعین کے زمانہ سے، اور اختلاف صرف  
اس بات میں ہے کہ دونوں میں سے افضل کیا ہے؟  
واقعہ یہ ہے کہ رفع یدین کی روایات ترک رفع سے زیادہ  
ہیں، قائلین کہتے ہیں کہ پچاس صحابہ کرام سے رفع یدین  
کی روایات مروی ہیں، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ  
اس میں ان صحابہ کو بھی شمار کر لیا گیا ہے جن سے صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین مروی ہے،  
صحیح تعداد ششہائی کی تصریح کے مطابق بیس ہے، اور اس میں بھی نقد کی گنجائش ہے، امام  
العصر علامہ کشمیریؒ کی تحقیق کے مطابق بحث و تمحیص کے بعد پندرہ صحابہ یا اس سے بھی کم رہ جاتے  
اور ترک رفع کی تصریح روایات پانچ ہیں۔

مگر عمل کی صورت اس سے مختلف ہے، مدینہ منورہ جو مہبط وحی ہے، اور کوفہ جو عساکر  
اسلام کی چھاؤنی ہے، اور جس میں پانچ سو صحابہ کرام کا فروکش ہونا ثابت ہے ان دو شہروں  
کے بارے میں موافق و مخالف سب تسلیم کرتے ہیں کہ کوفہ میں تو کوئی بھی رفع یدین نہیں کرتا تھا،  
اور مدینہ کی اکثریت رفع یدین نہیں کرتی تھی، چنانچہ امام مالکؒ جو حضرت ابن عمرؓ کی روایت کو سب  
سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں مجبور ہوئے کہ تعامل مدینہ کے پیش نظر ترک رفع کو اختیار کریں، اور

۲۲ نیل الفرقین ص ۳

مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنویؒ نے مؤطا محمد کے حاشیہ میں امام محمد بن نصرؒ مروزیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ

لَا تَعْلَمُ مَصْرًا مِنْ الْأَمْصَارِ تَرْكُوا بِاجْمَاعِهِمْ  
رَفْعَ الْيَدَيْنِ عِنْدَ الْخَفْضِ وَالرُّفْعِ فِي الصَّلَاةِ إِلَّا

رفع یدین کو چھوڑ دیا ہو سوائے کوفہ والوں کے

احل الكوفة (التعليق المجدد ص ۱)

اس سے معلوم ہوا کہ کوفہ کے علاوہ دیگر شہروں میں کچھ لوگ رفع یدین کرتے تھے، اور کچھ لوگ نہیں  
کرتے تھے، البتہ کوفہ کے تمام باشندے — خواہ وہ فقہار ہوں یا محدثین — رفع یدین نہیں کرتے تھے،  
اور کوفہ وہ مقام ہے جہاں پانچ سو صحابہ کرام کا فروکش ہونا ہر کسی کو تسلیم ہے، اور عجمی کے قول کے مطابق  
ان صحابہ کرام کوفہ میں سکونت پذیر تھے، جن میں ستر بزرگ صحابہ اور تین سو صحابہ بیعت رضوان تھے،  
بہت کمحضرات صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرتے تھے اس کے بعد نہیں کرتے تھے۔ ۱۳



باقی بلاد اسلامیہ میں رفع کرنے والے بھی تھے، اور رفع نہ کرنے والے بھی تھے۔

اور یہ صورت حال اس لئے تھی کہ جو عمل جس قدر زیادہ رائج ہوتا ہے اس کے بارے میں روایات کم ہو جاتی ہیں، کیونکہ تعادل خود بہت بڑی دلیل ہے، اس کی موجودگی میں روایات کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے وہ بات بغیر کسی یقین و ثعل کے تسلیم کر لینی چاہئے جو علامہ ابن ہمام کے حوالہ سے پہلے گزر چکی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع بھی ثابت ہے اور عدم رفع بھی۔

**نقطہ نظر کا اختلاف :-** مجتہدین کرام نے جب مختلف روایات میں غور کیا تو دو نقطہ نظر سامنے آئے۔

**پہلا نقطہ نظر:** کچھ حضرات نے یہ سمجھا کہ رفع یدین تکیہ فعلی یعنی تعظیم عملی ہے، اور نماز کے لئے زینت ہے، امام شافعیؒ سے ایک موقع پر پوچھا گیا کہ رکوع میں جاتے ہوئے رفع یدین کرنے کی کیا وجہ ہے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ

مِثْلُ مَعْنَى رَفْعِهِمَا عِنْدَ الْإِفْتِنَاءِ، تَعْظِيمًا لِلَّهِ، وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ، يُرْجَى فِيهَا ثَوَابُ اللَّهِ، وَمِثْلُ رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الصِّفَا وَالْمَرْوَةِ وَغَيْرِهِمَا.

(نیل الفرقین ص ۷)

حضرت سعید بن جبیرؓ نے رفع یدین کی حکمت بیان فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے کہ رفع یدین کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ اپنی نماز کو مؤثر بنایا جائے۔

جن حضرات کا یہ نقطہ نظر بنا انھوں نے رفع یدین کی روایات کو ترجیح دی، اور ان کو معمول

بہا بنایا۔  
**دوسرا نقطہ نظر:** یہ ہے کہ رفع یدین کا مقصد تحریم ہے جیسے سلام کے وقت دائیں بائیں منہ پھرنے کا مقصد تحریم ہے، چنانچہ نماز کے شروع میں تحریم قولی یعنی تکیہ تحریمیہ اور تحریم فعلی یعنی رفع یدین

۱۔ امام العصر علامہ کشمیریؒ نے نیل الفرقین میں تحریر فرماتے ہیں: وقد كان في سائر البلاد تاركون و

كثير من التاركين في المدينة في عهد مالك وعليه، بقى مختاراً (ص ۱۲، ۱۳)



کو جمع کیا گیا ہے، تاکہ قول و عمل میں مطابقت ہو جائے، اس موقع کے علاوہ نماز کے درمیان محرم فعلی کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ وہ محض ایک حرکت ہے اور حرکت نماز کے مُناتی ہے، مسلم شریف میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں تشریف لاتے، آپ نے دیکھا کہ لوگ نماز پڑھتے ہیں اور اللہ اللہ علیکم ورحمۃ اللہ کہتے وقت دونوں جانب ہاتھ سے اشارہ کرتے ہیں، اس پر آپ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

عَلَامَ تَوَاقُفٍ بِأَيْدِيكُمْ كَأَنَّهَا  
أَفْنَابُ خَيْلٍ شُمُسٍ ۚ إِنَّمَا يَكُونُ  
أَحَدُكُمْ أَنْ يَضَعَ يَدَهُ عَلَى فَخْذِهِ، ثُمَّ  
يُسَلِّمُ عَلَى أَخِيهِ: مَنْ عَلَى يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ  
(صحیح مسلم ص ۱۸۱)

کیا بات ہے کہ آپ لوگ ہاتھوں سے اس طرح اشارہ کرتے ہیں جیسے کہ وہ بد کے ہوئے گھوڑوں کی دُمیں ہوں؟ آپ لوگوں کے لئے یہ بات کافی ہے کہ ہاتھ رانوں پر رکھے ہوئے دائیں بائیں اپنے بھائیوں کو سلام کریں۔

علاوہ ازیں ترمذی شریف کی روایت میں نماز کی حقیقت یہ بیان کی گئی ہے:

الصلوة مَثْنِيٌّ مَثْنِيٌّ تَشْهَدُ فِي كُلِّ  
رَكَعَتَيْنِ وَتَخْشَعُ وَتَضَرَّعُ وَتَمْسُكُنَّ  
وَتُكَلِّمُ يَدَايِكَ — يَقُولُ تَرْفَعُهُمَا —  
إِلَى رَبِّكَ مُسْتَقْبِلًا يَطْوِيْهُمَا وَجْهَكَ  
وَتَقُولُ: يَا رَبِّ! يَا رَبِّ! وَمَنْ لَمْ  
يَفْعَلْ ذَلِكَ فَهُوَ كَذَا وَكَذَا!  
(ترمذی ص ۵۱)

نماز دو دو، دو دو رکعتیں ہیں یعنی ہر دو رکعت پر قعدہ ہے، اور فروتنی ہے، اور گڑگڑانا ہے، اور مسکین بننا ہے اور آپ اپنے دونوں ہاتھ اپنے پروردگار کے سامنے اس طرح اٹھائیں کہ ہتھیلیاں چہرے کی طرف ہوں اور آپ کہیں اے میرے رب! اے میرے رب! اور جس نے ایسا نہیں کیا وہ ایسا اور ایسا ہے (یعنی ناپسندیدہ بندہ ہے اور اس کی نماز ناقص ہے)

اس روایت میں نماز کی جو حقیقت بیان کی گئی ہے وہ اس بات کی مُقتضی ہے کہ نماز میں زیادہ سے زیادہ سکون ہونا چاہئے، اور نماز میں بار بار ہاتھ اٹھانا ظاہر ہے کہ اس مقصد کو فوت کرتا ہے۔ جن حضرات کا یہ نقطہ نظر بنا انھوں نے ترکِ رفع کی روایات کو ترجیح دی۔

**اختلاف کی دوسری وجہ** | اختلاف کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مجتہدین کے درمیان اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا عمل کون سا تھا اور آخری عمل کون سا؟ یعنی رفعِ اصل ہے یا ترکِ رفعِ اصل ہے؟ یہ حضرات کا خیال یہ ہے کہ پہلے رفع صرف تکبیر تحریمہ کے وقت تھا، پھر تدریجاً دوسری جگہوں میں



بھی بڑھایا گیا ہے۔ اس کے بالمقابل دوسرا نقطہ نظر اس سے بالکل مختلف ہے کہ پہلے نماز میں تبرکیر کے وقت رفع یدین کیا جاتا تھا، پھر تدریجاً اس کو ختم کیا گیا، اور صرف تکبیر تحریمہ کے وقت باقی رہا، لہذا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترکب رفع ہے۔ یہی دوسرا نقطہ نظر قرین صواب ہے کیونکہ احادیث کا اگر جائزہ لیا جائے تو درج ذیل مواقع میں رفع یدین کا ذکر ملتا ہے۔

- ① صرف تکبیر تحریمہ کے وقت (کافی روایت ابن مسعود)
  - ② رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت بھی (کافی روایت ابن عمرؓ)
  - ③ مسجد میں جاتے وقت بھی (نسائی شریف ص ۱۶، حدیث مالک بن حویرثؓ)
  - ④ دونوں مسجدوں کے درمیان بھی (ابوداؤد شریف ص ۱۱، نسائی شریف ص ۱۱، حدیث ابن عباسؓ)
  - ⑤ دوسری رکعت کے شروع میں بھی (ابوداؤد شریف ص ۱۱، حدیث وائل بن مجروحؓ)
  - ⑥ تیسری رکعت کے شروع میں بھی (بخاری شریف ص ۱۱، حدیث ابن عمرؓ)
  - ⑦ ہر اونچ نیچ پر (عند کل خفض و رفع، ابن ماجہ ص ۱۲، حدیث عُمَیْر بن حَبِیبؓ)
- ولفظہ یَرْفَعُ یدَیْہِ مع کل تکبیر)

رفع یدین کے یہ تمام مواقع احادیث کی کتابوں میں مروی ہیں، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ صرف تین موقعوں پر رفع یدین کو سنت سمجھتے ہیں، باقی جگہوں میں منسوخ مانتے ہیں، لہذا انی الجملہ نسخ ان حضرتؒ نے بھی تسلیم کر لیا یعنی مذکورہ بالا سات جگہوں میں سے پانچ جگہوں میں قائلین رفع بھی نسخ تسلیم کرتے ہیں، اور ایک جگہ یعنی تکبیر تحریمہ کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ نسخ نہیں ہوا ہے۔

اب اختلاف صرف یہ ہے کہ دوسری صورت میں یعنی رکوع میں جاتے وقت اور رکوع سے اٹھتے وقت رفع یدین معمول بہا ہے یا منسوخ؟ دو امام کہتے ہیں کہ ان دو جگہوں میں رفع یدین منسوخ نہیں ہوا ہے بلکہ معمول بہا ہے، اور دو امام فرماتے ہیں کہ ان دو جگہوں میں بھی رفع یدین منسوخ ہو گیا ہے۔

ہم اگر نقطہ نظر کے اس اختلاف کو سمجھنا چاہیں اور جاننا چاہیں کہ کون سا نقطہ نظر صحیح ہے؟ تو ہمیں ایک مثال پیش نظر رکھنی ہوگی، وہ مثال یہ ہے کہ ایک بڑے محل کے بارے میں ہمارے سامنے مختلف رپورٹیں ہیں کہ اس کے ایک کمرہ میں بجلی ہے، تین کمروں میں بجلی ہے، چارٹیں، پانچ ٹیبلٹیں، چھ ٹیبلٹیں، سات ٹیبلٹیں، اور ہر کمرہ میں بجلی ہے۔ رپورٹوں کے اس اختلاف کو ختم کرنے کی دو ہی صورتیں ہیں اگر صورتِ اول



یہ ہے کہ تدریجاً بجلی بڑھائی گئی ہے تو ہمیں آخری رپورٹ یعنی ہوگی کہ ہر کمرہ میں بجلی ہے، اور باقی رپورٹوں کے بارے میں ہمیں کہنا ہوگا کہ وہ پہلے زمانہ کی رپورٹیں ہیں جبکہ اتنے ہی کمروں میں بجلی لگی تھی، اور اگر صورت حال دوسری ہے یعنی تدریجاً بجلی ختم کی گئی ہے تو پھر ہمیں ایک کمرہ والی رپورٹ یعنی ہوگی، اور باقی کے بارے میں یہ کہنا ہوگا کہ وہ پہلے زمانہ کی رپورٹیں ہیں جبکہ ان کمروں میں بھی بجلی تھی، مگر وہ بعد میں ختم کر دی گئی۔

مذکورہ بالا مثال کی روشنی میں معقول نقطہ نظر صرف دو ہی ہو سکتے ہیں، یا تو صرف تکبیر تحریمیہ کے وقت رفع یدین مانا جائے، باقی روایتوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ سب روایتیں صحیح ہیں مگر پہلے زمانہ کی ہیں جو بعد میں منسوخ ہو گئی ہیں، یا پھر ہر اونچ نیچ میں رفع یدین مانا جائے، اور باقی روایتوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ پہلے زمانہ کی ہیں جس وقت صرف انہی مواقع میں رفع یدین تھا، درمیان کی کوئی روایت لینا کوئی معقول نقطہ نظر نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے یہ سمجھا کہ رفع یدین تدریجاً ختم کیا گیا ہے، اور آخر میں صرف ایک جگہ باقی رہ گیا ہے، اور ان کا یہ سمجھنا بایں وجہ قابل قبول ہے کہ دوسرے دو امام بھی فی الجملہ نسخ تسلیم کرتے ہیں۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا نقطہ نظر بایں وجہ قابل قبول نہیں ہے کہ وہ ایک طرف نسخ بھی تسلیم کرتے ہیں، اور دوسری طرف آخری روایت بھی نہیں لیتے، بلکہ درمیانی مرحلہ کی ایک روایت لیتے ہیں، اور یہ بات کسی طرح معقول نہیں ہو سکتی۔

نسخ کا ایک اور واضح قرینہ | روایات کا جائزہ لینے سے یہ بات صراحتہ معلوم ہوتی ہے کہ پہلے نماز میں بہت سی چیزیں جائز تھیں جو بعد میں ختم کر دی

گئیں، ابو داؤد شریف میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں نماز میں تین تغیرات کا ذکر ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ پہلے مسبوق جب آتا تھا تو کسی نمازی سے پوچھ لیتا تھا کہ کتنی رکعتیں ہوئیں، پھر وہ فوت شدہ رکعتوں کو پڑھ کر نماز میں شریک ہوتا تھا، اسی طرح پہلے نماز میں سلام کا جواب دینا جائز تھا، پھر جب آیت قُومُوا لِلّٰهِ قَدْتِینَ نازل ہوئی تو نماز میں بولنے کی ممانعت کر دی گئی، اسی طرح پہلے دوران نماز سلام کا اشارہ سے جواب دینا جائز تھا، مسجد ضرار کے قلعے میں جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قبا کی مسجد میں تشریف لے گئے تھے تو اہل قبا میں سے بعض آتا آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کرتا تھا، آپ نماز پڑھتے ہوئے اشارہ سے ان کو جواب



دیتے تھے۔

اسی طرح اوپر مسلم شریف کے حوالے سے جو روایت ذکر کی گئی ہے اس سے اور دیگر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے نماز میں صرف تکبیر کے ساتھ رفع یدین نہیں کیا جاتا تھا، بلکہ سلام کے وقت بھی رفع یدین کیا جاتا تھا، جس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی، اور امت اس پر متفق ہے کہ سلام کے وقت رفع یدین منسوخ ہو گیا ہے۔

مسلم شریف ہی میں اس روایت سے اوپر متصل حضرت جابر بن سمرة رضی اللہ عنہ کی ایک اور روایت بھی ہے جس میں حضور نے سلام کے علاوہ اور جگہوں میں رفع یدین کرنے پر بھی نکیر فرمائی ہے، اور نماز میں پُرسکون رہنے کا حکم دیا ہے وہ روایت یہ ہے:

عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: مالي أراكم ترفعون أيديكم كأنها أذنابُ خيلٍ شُمسٍ؟! أَسْكَنُوا فِي الصَّلَاةِ!

حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف لائے اور ارشاد فرمایا کہ: کیا بات ہے کہ میں آپ لوگوں کو ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھتا ہوں بد کے ہوئے گھوڑوں کی دُموں کی طرح؟! نماز میں سکون اختیار کرو۔

یہ روایت سابقہ روایت سے بالکل مختلف ہے، امام نووی رحمہ اللہ کا دونوں حدیثوں کو ایک گردانتا صحیح نہیں ہے، اس حدیث میں جس رفع یدین کا ذکر ہے وہ سلام کے علاوہ دیگر مواقع میں کیا جانے والا رفع یدین ہے، اسی پر آل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکیر فرمائی ہے، اور پُرسکون رہنے کا حکم دیا ہے۔ ”نماز میں پُرسکون رہو“، کا حقیقی مفہوم یہی ہے۔

اور اگر بالفرض دونوں واقعے ایک ہوں تب بھی سلام کے وقت کے رفع یدین پر دیگر مواقع کے رفع یدین کو قیاس کیا جاسکتا ہے، کیونکہ جب سلام کے وقت رفع یدین نماز کے مُنافی ہے اور سکون کو ختم کرنے والا ہے تو دوسرے مواقع میں رفع یدین کا حال بھی یہی ہوگا، لہذا سب کا ایک ہی حکم ہوگا، اس لئے یہ روایت علاوہ دیگر قرائن کے نسخ کی واضح دلیل ہے۔

**دوام رفع کی کوئی دلیل نہیں ہے** | اور رفع یدین کا دوام کسی حدیث سے ثابت نہیں ہے یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ہر نماز میں رفع یدین کیا ہو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ آپ نے آمین بالجہر کی طرح گاہے ماہے رفع یدین کیا ہو، چنانچہ حضرت قدس سرہ نے جواب میں دوام رفع



کی دلیل طلب کی ہے کیونکہ اس کے بغیر مدعی ثابت نہیں ہو سکتا۔

**دفعہ اول:** آپ ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح متفق علیہ مانگتے ہیں جو دربابہ عدم رفع، نص صریح بھی ہو، ہم آپ سے دوام رفع یدین کی نص صریح، متفق علیہ، کے طالب ہیں، اگر ہو تو لائیے اور دلائل کے بدلے بیٹا لے جائیے ورنہ کچھ تو شر مائیے۔

رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ رفع یدین، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل تھا، اور ترک رفع پہلا عمل تھا، اگر ایسی کوئی دلیل ہوتی تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ پہلے رفع نہیں تھا، بعد میں بڑھایا گیا، حضرت قدس سرہ نے مقابل سے رفع کے آخری عمل ہونے کی دلیل طلب فرمائی ہے، جسے آج تک کوئی پیش نہیں کر سکا، نہ قیامت تک کوئی پیش کر سکتا ہے۔

ع صلائے عام ہے یا ران نکتہ دان کے لئے!

اور دلیل میں گنجائش رکھی ہے کہ نص صریح، حدیث متفق علیہ ہونا ہی ضروری نہیں ہے، قابل استدلال روایت سے — اگرچہ وہ حسن لغیرہ کے درجہ کی ہو — یہ بات ثابت کی جائے۔

اور یہ بھی نہ ہو تو آپ آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں کسی نص سے آپ کا رفع یدین کرنا ثابت کیجئے، اور دلائل کی جگہ بینا لیجئے، اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے سامنے منہ نہ کیجئے، زیادہ وسعت چاہئے تو ہم صحیح کی بھی قید نہیں لگاتے، چہ جائے کہ متفق علیہ ہو۔

**متبع حدیث کون ہے؟** جب رفع یدین کا نہ دوام ثابت ہے، نہ آخری عمل ہو نا ثابت ہے اور نسخ رفع کے قرائن موجود ہیں تو بتائیے کہ نسخ حدیثوں پر عمل کرنے والا حدیث کی پیروی کرنے والا کہلائے گا، یا نسخ اور معمول بہا حدیثوں پر عمل کرنے والا متبع سنت نبوی ہو گا؟

اگر اس پر بھی آپسے کچھ نہ بن آئے تو پھر آپ ہی فرمائیں کہ اب متبع حد سنت کون ہے؟ آپ یا ہم؟

نص: ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ (مضباج اللغات)



احادیث میں تعارض نہیں ہے: اور جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ رفع کے سلسلہ کی روایات متعارض ہیں، ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے، تعارض اُس وقت تک رہتا ہے جب تک تقدیم و تاخیر اور ناسخ و منسوخ ثابت نہ ہو جائیں، اور رفع اور ترک رفع کی روایات میں قرائن ثبوتیہ اور روایات صحیحہ سے تقدیم و تاخیر اور ناسخ و منسوخ متعین ہیں، جیسا کہ تفصیل سے عرض کیا جا چکا ہے، لہذا جو حضرات روایات کی کثرت کی وجہ سے یا اسانید کی قوت کی وجہ سے رفع کی روایات کو ترجیح دیتے ہیں، وہ محض اپنی رائے کی پیروی کرتے ہیں، مُتَّبِعِ حَدِیثِ اُن کو نہیں کہا جاسکتا، اور جو لوگ ترک رفع کی روایات پر عمل کرتے ہیں وہ ناسخ روایتوں پر عمل کرتے ہیں، اور نسخ، روایات و تعامل اور قرائن ثبوتیہ سے ثابت ہے، پس یہ رائے کے دخل کے بغیر احادیث پر عمل کرنا ہے جس سے بہتر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔

در صورتیکہ دوام رفع، اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا تو بقا و نسخ رفع سے احادیث رفع ساکت ہوں گی، اور اس سبب سے احادیث نسخ و ترک، رفع کے مُعارض نہ ہوں گی، جو آپ کو یہ گنجائش ملے کہ احادیث رفع کو احادیث ترک پر ترجیح دینے کے واسطے آمادہ ہوں۔ مگر اس صورت میں حنفی مُتَّبِعِ حَدِیثِ ہوں گے، اور آپ اپنی رائے کے تابع، اور اتنی بات آپ بھی جانتے ہوں گے کہ احادیث ترک رفع بہر حال آپ کی رائے نارسا اور اجتہاد نارسا سے کہیں بہتر ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ | اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ ترک رفع کے معنی ہیں ”عدم رفع“ (رفع نہ کرنا) اور عدم وجود سے مُقَدَّم ہوتا ہے، پس رفع نہ کرنا پہلے ہوگا، اور رفع کرنا بعد کا عمل ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں ترک بمعنی ”عدم فعل“ نہیں ہے، بلکہ یہاں ترک کے معنی یہ ہیں کہ ایک عمل جو پہلے رائج تھا بعد میں موقوف کر دیا گیا، پس احادیث ترک رفع بذاتِ خود نسخ کی سب سے بڑی دلیل ہیں، جس کے بعد کسی اور دلیل کی حاجت ہی نہیں رہتی۔

مگر یہ یاد رہے کہ ”ترک“ اُن احادیث میں بمعنی ”عدم فعل“ نہیں، بلکہ موقوفی بعد رواج مراد ہے، جس سے نسخ رفع عُیَاں ہے۔



Www.Ahlehq.Com

(۲)

# آئین بالجہر کامرئہ

مذہب فقہار — آئین کے بارے میں روایات —  
 سلف صالحین کا عمل — سزا آئین کہنے کے دلائل — آہستہ  
 آئین کہنا اصل ہے اور جہراً کہنا تعلیم کے لئے تھا — سفیان ثوریؒ  
 اور شعبہؒ کی روایتوں میں تطبیق



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



احناف کے نزدیک امام و مقتدی سب کے لئے آمین کہنا بھی سنت ہے اور اس کا ستر (آہستہ) کہنا بھی سنت ہے، یعنی یہ دو سنتیں علیحدہ علیحدہ ہیں ایک آمین کہنا اور دوسرے اس کو ستر کہنا، دُرُ مختار میں ہے:

وَلَوْ هُنَّ إِسْرَافِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ  
جَعَلَ سِرًّا خَبَرَ الْكُوفِ الْمَحْذُوفِ  
لَيُفِيدَ أَنَّ الْإِسْرَارَ بَهَا سُنَّةٌ أُخْرَى،  
فَعَلَى هَذِهِ اسْمُنِيَّةُ الْإِتْيَانِ بِهَا تَحْصُلُ وَ  
لَوْ مَعَ الْجَهْرِ بِهَا.

مالکیہ کا مفتی بہ مذہب بھی یہی ہے کہ آہستہ آہستہ کہنا مستحب ہے، علامہ درویش کی شرح

نَدْبَ الْإِسْرَارِ بِأَيِّ بِالتَّأْمِينِ لِكُلِّ مُصَلٍّ



جس سے آمین کہنے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

(بُلْغَةُ السَّالِكِ ص ۱۱۱)

حنا بلہ کے نزدیک امام و مقتدی سب کے لئے جہراً (زور سے) آمین کہنا سنت ہے، ابن

لکھتے ہیں کہ

امام و مقتدی کا زور سے آمین کہنا مسنون ہے ان نمازوں میں جن میں زور سے قرات کی جاتی ہے اور آہستہ آمین کہنا مسنون ہے ان نمازوں میں جن میں آہستہ قرات کی جاتی ہے۔

وَيُسْنُ أَنْ يَجْهَرَ بِهِ الْإِمَامُ وَالْمَأْمُومُ  
فِيمَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ، وَخَفَاؤُهَا  
فِيمَا يَخْفَى فِيهِ.

(الْمُعْنَى ص ۵۲۹)

امام شافعی کا قول قدیم یہ تھا کہ جہری نمازوں میں امام و مقتدی سب کے لئے جہراً آمین کہنا سنت ہے، اور ان کا قول جدید یہ ہے کہ صرف امام کے لئے جہراً آمین کہنا سنت ہے، اور مقتدیوں کے لئے سراً آمین کہنا سنت ہے۔ مگر شوافع کے نزدیک مفتی کا قول قدیم ہے، حافظ ابن حجر نے لکھا ہے وعلیہ الفتویٰ، امام رافعی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، جدید قول پر شوافع نے فتویٰ نہیں دیا ہے۔ (معارف السنن ص ۳۹۹، شرح مہذب ص ۳۶۸) مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آمین کے آہستہ یا بلند آواز سے کہنے کے جواز پر سب کا اتفاق ہے، البتہ دو اماموں کے نزدیک آہستہ کہنا بہتر ہے، اور دوسرے دو اماموں کے نزدیک زور سے کہنا بہتر ہے، الغرض اختلاف ادلیٰ اور غیر ادلیٰ کا ہے، جواز اور عدم جواز کا نہیں ہے۔

مختلف ہیں، سراً کہنے کی بھی روایات ہیں، اور جہراً کہنے کی بھی ہیں مگر جہراً آمین کہنے کے بارے میں جو روایات

آمین کے بارے میں روایات

صحیح ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، مثلاً سب سے اعلیٰ درجہ کی روایت یہ ہے کہ

جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو، کیونکہ جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے موافق ہوگا اس کے پچھلے تمام گناہ معاف کر دیے جائیں گے۔

إِذَا آمَنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينَهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ عَفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ (رواہ الاثمۃ الستۃ)

یہ حدیث صحیح ہے، اور اسی سے امام بخاری نے آمین بالجہر ثابت کیا ہے، مگر یہ حدیث اس سلسلہ میں صریح نہیں ہے، کیونکہ مسلم شریف اور ابوداؤد شریف میں حدیث کے راوی امام ابن شہاب بڑی



کا حدیث کے آخر میں یہ قول ذکر کیا گیا ہے وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: آمِينَ (اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آمین کہا کرتے تھے) اگر حضور زور سے آمین کہتے تھے تو امام زہریؒ کو اس تصریح کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

علاوہ ازیں صحیحین میں اس حدیث شریف کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں۔

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اذ قال الامام: وَلَا الضَّالِّينَ فقولوا: آمين فانه من وافق قوله قول الملائكة عفر له

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب امام وَلَا الضَّالِّينَ کہے تو تم آمین کہو، اس لئے کہ جس کا قول فرشتوں کے قول کے موافق ہوگا اس کی بخشش کر دی جائیگی

(واللفظ للبخاری)

اس حدیث شریف میں مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کے وَلَا الضَّالِّينَ کہنے پر معلق کیا گیا ہے، اور یہ بات اسی صورت میں معقول ہے جب امام آمین بڑا (آہستہ) کہے، ورنہ وَلَا الضَّالِّينَ کہنے پر آمین کہنے کو معلق کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا، اور جب امام کا ستر آمین کہنا ثابت ہو تو مقتدیوں کو بدرجہ اولیٰ ستر کہنا چاہئے۔

اور یہ حدیث بھی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جیسا کہ پہلے گزری ہوئی حدیث بھی انہی سے مروی ہے اور جب ایک ہی حدیث دو طرح سے مروی ہو، ایک سے بڑا آمین کہنے کا اشارہ ملتا ہو، اور دوسری سے چھڑا کہنے کا، تو اس کو صریح کیسے کہہ سکتے ہیں؟ اور جو روایات صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں مثلاً:

① حضرت دائل بن جحر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ

سمعتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ وَقَالَ: آمِينَ، وَمَذَّ بِهَا صَوْتَهُ، وَفِي رِوَايَةٍ

میں نے سنا کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ پڑھا تو آمین کہا، اور آمین کہتے ہوئے اپنی آواز کو کھینچا، اور

۱۱ حضرت دائل بن جحر رضی اللہ عنہ کے شہزادے تھے، جب پہلی مرتبہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا پُر تپاک استقبال کیا تھا، بلکہ ان کی آمد سے پہلے ہی حضور نے صحابہ کرام رضہ کو جو شخبہ بنی سنانی تھے، وہ کئی دن حضور کی خدمت میں رہے، اور دین کی ضروری تعلیم حاصل کر کے وطن واپس لوٹ گئے تھے ۱۲



ابہ داؤد فَجَهَرَ بآمین، وفی آخری  
 قال: آمین وقرع بها صوتہ  
 یہ سب الفاظ سفیان ثوریؒ کی روایت کے ہیں، اور ان کے ساتھی امام شعبہؒ اسی روایت

کو درج ذیل الفاظ سے روایت کرتے ہیں کہ  
 ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ غَیْرَ  
 الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ فَقَالَ:  
 آمین، وَخَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ  
 نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غَیْرَ الْمَغْضُوبِ  
 عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ پڑھا تو آمین کہا، اور آمین کہتے  
 وقت اپنی آواز پست کر دی۔

مَن کے اس اختلاف کے علاوہ سفیان ثوریؒ اور امام شعبہؒ کے درمیان اس حدیث کی  
 سند میں بھی اختلاف ہے، جس کی وجہ سے امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے صحیحین میں اس  
 حدیث کو نہیں لیا ہے، محدثین نے اگرچہ اس بات پر پورا زور صرف کیا ہے کہ حضرت سفیان ثوریؒ  
 کی روایت کو ترجیح دیں مگر وہ اپنی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے ہیں۔ کیونکہ امام شعبہؒ کی سند پر  
 جو اعتراضات کئے گئے ہیں اس کے معقول جوابات موجود ہیں۔

② دَارِ قُطْنِی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم  
 سورۃ فاتحہ پڑھ کر فارغ ہوئے تو آواز بلند کرتے اور آمین کہتے، مگر یہ حدیث بھی صحیح نہیں  
 ہے، اس کی سند میں یحییٰ بن عثمانؒ اور ان کے استاذ اسحاق بن ابراہیم زُبَیْدِیؒ مشکم فیہ راوی ہیں۔  
 ③ دَارِ قُطْنِی ہی میں اسی مضمون کی دوسری روایت حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے،  
 تہذیب بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں ایک راوی بَحْرُ الشَّعَارِہیں جو ضعیف ہیں۔

④ ابن ماجہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حدیث ہے، مگر وہ بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند  
 میں ابن ابی یٰسَافؒ جو ضعیف ہیں۔

⑤ ابن ماجہ ہی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث ہے کہ  
 تِلْكَ التَّامُّ التَّامِينَ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ  
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَالَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ  
 لُغُوں نے آمین کہنا چھوڑ دیا حالانکہ رسول اللہ صلی  
 اللہ علیہ وسلم جب وَلَا الضَّالِّیْنَ کہتے تو آمین کہتے

۱۰ رواہ احمد ۳۱۶، والطیالسی وابویعلی الموصلی، والطبرانی، و  
 الحاکم، کما فی نَصْبِ الرَّأْيَةِ ۳۶۹



یہاں تک کہ پہلی صف والے اس کو سن لیتے یہاں تک کہ آمین کہنے کی وجہ سے مسجد گونج جاتی۔

وَلَا الضَّالِّينَ قُلْ آمِينَ حَتَّى يَسْمَعَهَا أَهْلُ اللَّصِيفِ الْأُولِ قُلْ نَحْمَدُكَ يَا مُسَجِّدٌ

یہ حدیث بھی صحیح نہیں ہے۔ اس حدیث کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ان کے عم زاد ابو عبد اللہ رزاق مکر تے ہیں، جن کا حال معلوم نہیں ہے، اور ان کے شاگرد بشر بن رافع نہایت ضعیف ہیں، ابن جبار اُن کے بارے میں لکھتے ہیں یُرْوَى الْمَوْضُوعَاتِ (یہ شخص موضوع روایتیں کرتا ہے)۔

۶) اُمُّ الْمُحْصِنِينَ رضی اللہ عنہا ہیں کہ انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی جب حضور نے وَلَا الضَّالِّينَ کہا آمین کہی جس کو انھوں نے سنا درال حالیکہ وہ عورتوں کی صف میں تھیں۔ یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے، اس کی سند میں اسماعیل بن مسلم مکتی ضعیف راوی ہیں۔

الحاصل آمین بالجہر کے سلسلہ میں جتنی صریح روایات ہیں ان میں سے کوئی بھی صحیح نہیں ہے۔ سَلَفٌ كَاعْمَلٍ رِجَالُ كَاعْمَلٍ تَوَامَمَ طَبْرِي ۱۶ اس کے بارے میں فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کی زیادہ تعداد آمین آہستہ کہتی تھی۔

سَلَفٌ كَاعْمَلٍ

التابعين رضي الله عنهم كانوا يجملون بها

(اعلاء السنن ص ۱۱۳)

البتہ صغار صحابہ کے زمانہ میں خاص طور پر حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہما نے جہراً آمین کہنے کا رواج ڈالا، ان کا دار السلطنت مکہ تھا اس لئے مکہ مکرمہ میں جہراً آمین کہنا رائج تھا، اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے جن کی جائے پیدائش مکہ مکرمہ ہے۔ آمین بالجہر کو اختیار کیا، مگر مدینہ منورہ کی صورت حال دوسری تھی، چنانچہ امام مالکؒ نے جن کے یہاں تعامل مدینہ کی سب سے زیادہ اہمیت ہے۔ سراً آمین کہنے کو اختیار فرمایا۔

آہستہ آمین کہنے کی سب سے بڑی دلیل وہ حدیث شریف ہے جو پہلے بخاری شریف اور مسلم شریف کے حوالہ سے درج کی جا چکی

سَرَّاءِ آمِينَ كِهْنَةِ كَدَالِ

ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آمین کہنے کو امام کے وَلَا الضَّالِّينَ کہنے پر



مُتَعَلِّق فرمایا ہے، اس روایت کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی، اور اِذَا اَمَنَّ الْاِمَامُ فَاَمْنُوْا کی یہ تاویل ہر سکتی ہے کہ جب امام کے آمین کہنے کا وقت آئے تو مقتدی بھی آمین کہیں۔

دوسری دلیل حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس کے راوی امام شعبہ ہیں اور جس کے الفاظ خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ ہیں۔

تیسری دلیل حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت عمران رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے حضرت سمرۃ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں تکبیر تحریم کے بعد تھوڑی دیر خاموش رہتے تھے، اور وَلَا الصَّلَاتَيْنِ کے بھی تھوڑی دیر خاموش رہتے تھے، حضرت عمران رضی اللہ عنہ نے دوسرے سکتہ کا انکار فرمایا، بالآخر دونوں حضرات نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی طرف رجوع کیا، تو حضرت ابی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سمرۃ کو صحیح یاد ہے، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وَلَا الصَّلَاتَيْنِ کے بعد بھی خاموش ہوتے تھے (یہ خاموش ہونا آمین کہنے کے لئے ہوتا تھا)۔

چوتھی دلیل حضرت ابراہیم نخعیؒ کا یہ ارشاد ہے کہ پانچ چیزیں امام آہستہ کہے گا، شَأْنُ الْعَزْرِ، بِسْمِ اللّٰہِ، آمینؑ اور تحمیدیلہ

آہستہ آمین کہنا اصل ہے اور جہراً کہنا برائے تعلیم تھا

اب یہ بات غور طلب ہے کہ مذکورہ بالا دونوں قسم کی روایتوں میں اصل سنت کیا ہے؟ اس کی تعیین میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہوا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اصل سنت آمین کا ستر کہنا ہے۔ کیونکہ آمین ایک دُعا ہے، اور دعائیں افضل برُ ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی زور سے آمین کہی ہے تو وہ لوگوں کی تعلیم کے لئے تھی جس طرح ستری نمازوں میں گاہے ماہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دو آیتیں زور سے پڑھ دیتے تھے، تاکہ لوگ یہ جان سکیں کہ حضورؐ فلاں سورت پڑھ رہے ہیں، اسی طرح ایک مرتبہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں باہر سے کچھ لوگ دین سیکھنے کے لئے آئے تھے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کی تعلیم کے لئے نماز میں شتا زور سے پڑھی تھی۔

اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث مُجَرَّدٌ اِلَّا بِشَرِّهِ دَلَالَتِی نے کتابُ الاسْمَاءِ وَالْكُنَى میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے۔



نَقَالَ: آمِينَ يَمْدُهَا صَوْتَهُ، مَا أَرَاهُ  
إِلَّا لِيُعَلِّمَنَا

کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آمین کہی، اور آمین کہتے  
وقت اپنی آواز کھینچی، جہاں تک میں سمجھتا ہوں حضور کا  
مقصد میں تعلیم دینا تھا۔

اور طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت وائل بن حجر رضی کی روایت اس طرح ذکر کی ہے۔  
رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ، فَلَمَّا  
فَرَّغَ مِنْ فَاتِحَةِ الْكَلَامَاتِ قَالَ: آمِينَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ  
فرمائی، اور جب آپ سورہ فاتحہ ختم کی تو تین بار آمین کہی  
حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ جو شافعی ہیں، اور آمین بالجہر کے پُر زور و دلیل ہیں وہ اس حدیث کا  
مطلب یہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت وائل رضی نے تین نمازوں میں حضور کو زور سے آمین کہتے ہوئے سنا  
ہے، حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک ہی رکعت میں تین بار آمین کہی تھی، حافظ ابن حجر کا یہ قول مؤاہب  
کی شرح میں نقل کیا گیا ہے۔

یہ روایات یہ فیصلہ کرنے کے لئے بہت کافی ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ جہراً آمین  
نہیں کہی ہے، گاہے ماہے لوگوں کی تعلیم کے لئے کہی ہے، اگر جہراً آمین کہنا حضور کا معمول ہوتا تو  
حضرت وائل کو یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ مَا أَرَاهُ إِلَّا لِيُعَلِّمَنَا اور قَالَ آمِينَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ  
رہا حضرت سفیان ثوری اور امام شعبہ کی روایتوں  
کا اختلاف تو وہ درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔

بلکہ ایک ہی صورت حال کی مختلف تعبیریں ہیں، آواز کھینچنے اور آواز بلند کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حضور  
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص موقع میں آمین بڑا نہیں کہی تھی، بلکہ ہلکا کہی تھی، مگر جس لہجہ میں سورہ  
فاتحہ پڑھی تھی اس لہجہ میں آپ نے آمین نہیں کہی تھی، بلکہ آمین کہتے وقت آپ نے آواز پست کر دی  
تھی چنانچہ نسائی شریف کی روایت میں ہے کہ

فَلَمَّا قَرَأَ غَيْرَ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ

جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وَلَا الضَّالِّينَ پڑھتے تو

۱۔ کتابُ الْأَسْمَاءِ وَالْكُنَى ص ۱۹ بحوالہ معارف السنن ص ۳۶۶ ۱۱۔

۲۔ مَجْمَعُ الزَّوَائِدِ ص ۳۱۱ باب التَّأْمِينِ، وَقَالَ رَجَالُهُ ثَقَاتٌ ۱۲۔

۳۔ شرح المواهب ص ۱۱۱ بحوالہ معارف السنن ص ۳۰۹ ۱۳۔

۴۔ علامہ ابن قیم حنبلی نے بھی زاد المعاد میں زور سے آمین کہنے کی یہی وجہ بیان کی ہے ص ۲۴۹ فی بحث تَوَاتُرِ صَلَاتِهِ صَلَوَاتِهِ وَسَلَّمَ ۱۴۔



وَلَا الصَّالِينَ قَالَ: آمِينَ فَمَعْنَاهُ وَأَنَا خَلَفَهُ لَهُ  
 یعنی حضرت وائل بن حجرؓ پہلی صف میں حضورؐ کے بالکل پیچھے کھڑے تھے، جہاں عام طور پر شیخین  
 ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کھڑے ہو ا کرتے تھے، حضرت وائل رضی اللہ عنہ کو اکرام و تعظیم کے لئے وہاں جگہ دی گئی  
 تھی، وہاں سے انھوں نے حضورؐ کی آمین سنی، کیونکہ انہی کو تعلیم دینا مقصود تھا اس لئے حضورؐ نے اتنا  
 جہر فرمایا جتنا ضروری تھا، یہی خَفَضَ بِهَا صَوْتَهُ کا مطلب ہے یہ

**کتاب کا خلاصہ** | اس ضروری تفصیل کے بعد دفعہ دوم کا خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے، حضرت  
 قَدِيسِ بَرَّہ نے چیلنج دینے والے سے یہ مطالبہ کیا ہے کہ جب اصل اخفاء ہے  
 اور جہر ایک امر زائد ہے تو جو شخص زائد بات کا دعویٰ کرے وہی مدعی ہوتا ہے، اس لئے پہلے اس کو اپنا  
 دعویٰ ثابت کرنا چاہئے، یعنی آمین کا جہر اسنت ہونا روایات صحیحہ صریحہ سے ثابت کرنا چاہئے، نیز  
 دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ثابت کرنا ضروری ہے، اس کے بغیر مدعی کا مدعی ثابت نہیں ہو سکتا۔  
 پہلی بات: | مدعی یہ ثابت کرے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دائمًا آمین بالجہر کہتے تھے،  
 یعنی معمول نبوی زور سے آمین کہنا تھا، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا اصل سنت ہونا ثابت نہیں  
 ہو سکتا، کیونکہ یہ صرف احتمال ہی نہیں ہے بلکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ جہر برائے تعلیم تھا،  
 لہذا دوام ثابت کئے بغیر دعویٰ کیسے ثابت ہو سکتا ہے؟

**دوسری بات** | یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زندگی کی بالکل  
 آخری نمازیں آمین جہر کہی تھی، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہو جائے کیونکہ اگر آخری نمازیں جہر آمین کہنا  
 ثابت نہ ہو تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ مقدم عمل آخری عمل سے منسوخ ہو گیا، اس لئے نسخ کا احتمال ختم  
 کرنے کے لئے ضروری ہے کہ بالکل آخری نمازیں جہر ثابت کیا جائے۔

ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کو ثابت کئے بغیر جہر کا نہ تو باقی رہنا ثابت ہوتا ہے، نہ منسوخ  
 ہونا، بلکہ دونوں احتمال برابر رہتے ہیں۔ کیونکہ جہر کی روایات بقاء جہر اور نسخ جہر کے سلسلہ میں خلوش  
 ہیں، اس لئے جہر کی روایات، احادیث اخفاء کے لئے نسخ نہیں بن سکتیں، کیونکہ نسخ کے لئے پہلے  
 تعارض ضروری ہے، پھر تقدیم و تاخیر کا ثابت ہونا ضروری ہے، اور جہر کی روایات کا نہ مقدم ہونا



ثابت ہے، نہ مؤخر ہونا، پس وہ اخفار کی حدیثوں کے لئے ناسخ کیسے ہو سکتی ہیں؟

رہی اخفار کی حدیثیں تو وہ اصل کے مطابق ہیں، کیونکہ اخفار ہی اصل ہے اگر جہر کی روایتیں نہ ہوتیں تو ان پر عمل واجب ہوتا، مگر چونکہ جہر کی بھی روایات ہیں، اس لئے اخفار کی حدیثوں پر اگر عمل واجب نہ ہوگا تو کم از کم اولیٰ اور بہتر تو ضرور ہی ہوگا۔

اور اگر کوئی یہ معارضہ پیش کرے کہ جس طرح جہر کی روایات میں بقار جہر اور نسخ جہر دونوں احتمال برابر ہیں، اخفار کی روایات میں بھی یہ دونوں احتمال برابر ہیں، لہذا اخفار کی روایات بھی جہر کے نسخ پر دلالت نہیں کرتیں، کیونکہ اخفار کا نہ دائمی عمل ہونا ثابت ہے، نہ آخری عمل ہونا ثابت ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اخفار کی روایات جہر کے نسخ پر تو دلالت نہیں کرتیں مگر اخفار کے اولیٰ ہونے پر ضرور دلالت کرتی ہیں، کیونکہ اخفار اصل ہے، لہذا جب تک اس کے لئے کوئی ناسخ نہ ہو اصل پر ہی عمل کرنا اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ مزید یہ کہ آمین مناجات و دعا ہے جو بارگاہِ خداوندی میں کی جاتی ہے، اور اللہ تعالیٰ نہ بہرے ہیں، نہ غیر حاضر جیسا کہ بخاری شریف کی حدیث میں فرمایا گیا ہے، اسی لئے دعا آہستہ کرنا افضل ہے، اور آمین بھی دعا ہے اس لئے اس کا آہستہ کہنا افضل ہوگا، اور جہر صرف جائز ہوگا۔

اب انصاف سے بتایا جائے کہ جو لوگ اصل پر عمل کریں وہ مُتَّبِعِ سنت ہوں گے یا جو لوگ تعلیم کے لئے گاہے ماہے کئے جانے والے جہر پر عمل کریں وہ مُتَّبِعِ حدیث ہوں گے؟

**دفعہ دوم:** آپ ہم سے اخفاء آمین میں احادیث صحیحہ مُتَّفَقٌ عَلَیْہَا کے طالب ہیں جو نص صریح بھی ہوں، ہم آپ سے نفس صریح، حدیث صحیح، دوام جہر کے طالب ہیں، اگر ہوں تو لائیے، اور دُش کے بدلے میٹا لے جائیے! ورنہ پھر یہ بات مُنہ پر نہ لائیے۔

اور زیادہ دُشعت کی طلب ہے تو آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی میں آپ سے جہر کا ثبوت دیجئے، اور دُش کے بدلے میٹا لیجئے، ورنہ تم ہی فرماؤ مُتَّبِعِ حدیث کون رہا، ہم یا تم؟

در صورتیکہ احادیث جہر، دوام جہر پر دال نہیں، اور آخری وقت میں جہر پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو پھر اصل میں بقار جہر و نسخ جہر



دونوں احتمال برابر ہوئے، اس لئے احادیثِ جہر احادیثِ اخفاء و ترکِ جہر کی معارض نہ ہوئیں، بلکہ بقاء و نسخ دونوں سے ساکت نکلیں، پس عمل اُن پر واجب نہیں تو اولیٰ تو ضرور ہی ہوگا، کیونکہ احادیثِ اخفاء، نسخ جہر پر نہیں تو اُو کوئی تِ اخفاء پر تو ضرور ہی دلالت کرتی ہیں۔

خاص کر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ اِنَّكُمْ لَا تَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، او کما قال وغیرہ نصوص، اخفاء دعا کی افضلیت پر دلالت کرتی ہیں، اس وجہ سے حنفی مُتَّبِع حدیث ہوں گے، اور آپ تابعِ رائے نارسا! صحہ ہیں تفاوتِ رہ از کجاست تا بگمنا؟ !

حضرت قدس سرہ نے جس حدیث کی طرف اشارہ فرمایا ہے وہ پوری حدیث یہ ہے حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کر رہے تھے، جب ہم کسی میدان میں پہنچے تو لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ اور اللَّهُ أَكْبَرُ کہتے اور ہماری آوازیں بلند ہو جاتیں، چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ! ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَاتَّكُم لَا تَدْعُوْنَ اَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، اِنَّهُ مَعَكُمْ، اِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ، تَبَارَكَ اسْمُهُ، وَتَعَالَى جَدُّهُ لَہ

اے لوگو! اپنے ساتھ نرمی کا برتاؤ کرو، اس لئے کہ تم کسی بہرے اور غیر حاضر کو نہیں پکار رہے ہو، وہ یقیناً تمہارے ساتھ ہیں وہ خوب سننے والے، نزدیک تر ہیں، بڑی برکت والا ہے اُن کا نام، اور برتر ہے ان کا تہ

علامہ عینی نے حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے، اور علامہ خطابی فرماتے ہیں کہ

يُرِيدُ اَمْيَسُ كَوَاعِنَ الْجَهْرِ وَ قِفُوا عَنْهُ

حضور کی مراد یہ ہے کہ جہر سے رُک جاؤ اور ٹھہر جاؤ حدیث شریف کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہلکے جہر سے ذکر اور دعا کرو، جیسا کہ مصباح الادلہ والے نے بیان کیا ہے۔



Www.Ahlehq.Com

۳

# نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہاء — وضع کی روایات — محل وضع کی روایات  
 سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات — زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات  
 دیگر موقوف روایات



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

(۳)

## نمازیں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

احناف کے نزدیک نمازیں ہاتھ باندھنا ایک سنت ہے، اور مردوں کے لئے ناف کے نیچے

باندھنا دوسری سنت ہے، دُرِّ مختار میں ہے

اور (نماز کی سنت) اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھنا ہے اور مردوں کے لئے اس کا ناف کے نیچے ہونا ہے

وَوَضَعَ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ، وَكُونَهُ  
تَحْتَ الشَّرَاقِ لِلرِّجَالِ

علامہ شامی ”وكونه“ پر لکھتے ہیں کہ

صاحب در مختار نے لفظ ”کون“ اس وجہ سے پوشیدہ مانا ہے جس کا اہم نے پہلے تذکرہ کیا ہے۔

قَدْ رَأَى كَوْنَ لِمَا ذَكَرْنَا قَبْلَهُ

(شامی ص ۳۹۱)

یعنی یہ بتانے کے لئے ہے کہ یہ دو سنتیں علیحدہ علیحدہ ہیں، ایک ہاتھوں کا باندھنا، اور دوسری ناف کے نیچے باندھنا، اور یہ حکم مردوں کے لئے ہے، اور ہاتھ باندھنے کا طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھے، اور دائیں ہاتھ کے انگوٹھے اور چھوٹی انگلی کا حلقہ بنا کر بائیں ہاتھ کے پہنچے کو پکڑے، اور باقی تین انگلیاں، کلانی پر پھیلی ہوئی رکھے، اور عورتیں دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھ کر دونوں ہاتھ سینہ پر رکھیں۔

مالکیہ کے نزدیک سینہ پر ہاتھ باندھنا نقل نماز میں جائز ہے، اور فرض نماز میں مکروہ ہے، ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ چھوڑ دے جائیں، علامہ دُرِّ دیر کی شرح صغیر میں ہے۔



وَنَدَبَ اِرْسَالَهُمَا، وَجَازَ الْقَبْضُ  
اِیْ قَبْضَهُمَا عَلَی الصَّلَی رِبِّیْنَ قَبْضَ اِیْ فِیْهِ وَکَرَّةُ  
الْقَبْضُ بِفَرْضٍ لِلْاِعْتِمَادِ اِیْ لِمَا فِیْهِ مِنْ  
الْاِعْتِمَادِ اِیْ کَانَ مُسْتَقْنِدًا

(بُلْغَةُ السَّالِکِ ص ۱۱۸)

شواہد کے نزدیک ہاتھ باندھنا سنت ہے، اور سینہ کے نیچے ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا

مستحب ہے، شرح تہذیب میں ہے کہ

وَيَجْعَلُهَا تَحْتَ صَدْرِهِ وَفَوْقَ سُرَّتِهِ، هَذَا

هُوَ الصَّحِيحُ الْمَنْصُوصُ (المجموع ص ۳۱۶)

امام احمد بن حنبل ۲۷ سے تین روایتیں مروی ہیں، ناف کے نیچے باندھے، ناف سے

اوپر باندھے، اور دونوں جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ متون میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے  
نیچے ہاتھ باندھنے کا ہے، مختصر خزنی میں ہے وَيَجْعَلُهَا تَحْتَ سُرَّتِهِ اور اس کی شرح مفتی میں تینوں  
قول ہیں۔

ملحوظہ مذاہب کی مذکورہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ جن حضرات کے نزدیک ہاتھ  
باندھنا سنت ہے ان کے درمیان کوئی شدید اختلاف نہیں ہے، کیونکہ احناف کے نزدیک زیر ناف  
ہاتھ اس طرح باندھنا مسنون ہے کہ ناف ہاتھوں کے بالائی حصہ سے لگی ہوئی ہو، اور شوافع کے  
ز نزدیک اس طرح ہاتھ باندھنا مسنون ہے کہ ناف ہاتھوں کے زیریں حصہ سے لگی ہوئی ہو اور سینہ  
پر ہاتھ باندھنے کے استحباب کا ائمہ اربعہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے، مالکیہ کے یہاں بھی نفل  
نماز میں سینہ پر ہاتھ باندھنا صرف جائز ہے، مستحب نہیں ہے۔

نماز میں ہاتھ باندھنا سنت ہے، اس سلسلہ میں صحیح روایتیں  
موجود ہیں، اور ان کی تعداد بیس تک پہنچتی ہے جن میں سے  
دو مؤثر ہیں، باقی سب مرفوع ہیں، خود امام مالک علیہ الرحمۃ نے موطا میں ہاتھ باندھنے کی روایت ذکر

ہاتھ باندھنے کی روایات



کی ہے یہاں بطور مثال تین روایتیں ذکر کی جاتی ہیں۔  
پہلی روایت بخاری شریف میں ہے۔

قال سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ: كَانَ النَّاسُ يُؤْمَرُونَ أَنْ يَضَعَ الرَّجُلُ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى ذِرَاعِهِ الْيُسْرَى فِي الصَّلَاةِ، قَالَ أَبُو حَازِمٍ: لَا أَعْلَمُهُ إِلَّا يَنْبَغِي ذَلِكَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

حضرت سہلؓ فرماتے ہیں کہ لوگوں کو حکم دیا جاتا تھا کہ مرد نماز میں اپنا دایاں ہاتھ اپنی بائیں کلائی پر رکھے، حضرت سہل سے روایت کرنے والے حضرت ابو حازم کہتے ہیں کہ میرے علم میں یہی بات ہے کہ حضرت سہل اس بات کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب فرماتے تھے۔  
ابو حازم کے قول کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کو ہاتھ باندھنے کا حکم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا ہے۔

دوسری روایت: مسلم شریف میں حضرت وائل بن حجرؓ کی لمبی روایت میں ہے کہ

ثُمَّ وَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى  
پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا۔

تیسری روایت: حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک آدمی کے پاس سے گزرے جو نماز پڑھ رہا تھا، اور اپنا بائیں ہاتھ، دائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے تھا، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ہاتھ چھڑا کر دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا۔

نوٹ: نمازیں ہاتھ چھڑانے کی کوئی روایت ہمارے علم میں نہیں ہے، مالکیہ نے بھی اس سلسلہ میں کوئی روایت ذکر نہیں کی ہے، بلکہ انھوں نے ارسال کے استحباب کی صرف عقلی دلیل بیان کی ہے کہ ہاتھ باندھنا، ٹیک لگانا ہے، اور ٹیک لگانا نوافل میں تو مطلقاً جائز ہے مگر فرائض میں بے ضرورت مکروہ ہے، اس لئے انھوں نے فرض نماز میں ہاتھ باندھنے کو مکروہ کہا ہے مگر نصوص کے مقابلہ میں عقلی دلیل نہیں چلتی۔

۱۔ مَوْطَأُ مَالِك ۵۵ باب وضع اليدين الخ

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے زمزمی ص ۳۱۳، یعنی شرح بخاری ص ۲۶۸ اور اعلام السنن ص ۱۶۳ باب وضع اليدين تحت السرة الخ

۳۔ بخاری شریف، باب وضع اليمنى على اليسرى

۴۔ مسلم شریف ص ۱۱۴ مصری باب وضع يده اليمنى الخ

۵۔ رواه احمد والطيبراني في الاوسط، ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد بحواله اعلام السنن ص ۱۶۳



## محل وضع کی روایات

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلہ میں دو پرمیٹ رائیں ذکر کی گئی ہیں، (۱) سینہ پر (۲) ناف کے نیچے (۳) اور ناف کے اوپر اور سینہ کے نیچے۔ یہ تیسری صورت شوافع کا مختار مذہب ہے، مگر اس سلسلہ میں کوئی بھی روایت نہیں ہے، معارف السنن میں ہے:

ومذہب الشافعی واحمد فی روایۃ تحت الصدور فوق السرة، ولکن لا دلیل فی المرفوع ولا فی الموقوف لهذا التفصیل (ص ۲۴۵)

امام شافعی کا مذہب اور امام احمد کی ایک روایت سینہ سے نیچے اور ناف سے اوپر ہاتھ باندھنے کی ہے، مگر اس بات کی نہ تو مرفوع روایات میں کوئی دلیل ہے، نہ موقوف روایات میں (یعنی صحابہ کرام کے قول و عمل میں)

اس لئے شوافع نے اپنے مسلک پر علی صدرہ کی روایات سے استدلال کیا ہے، امام نووی لکھتے ہیں واحتج اصحابنا بحديث وائل بن ابي ابي قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره، رواه ابو بكر بن خزيمة في صحيحه (المجموع ص ۳۱۳)

باقی دو صورتوں کے سلسلہ میں روایات موجود ہیں جو درج ذیل ہیں۔

## سینہ پر ہاتھ باندھنے کی روایات

① تین ہیں، اور تینوں میں کلام ہے۔ حضرت وائل بن مجرّم کی روایت ہے جو صحیح ابن خزيمة سے نقل کی جاتی ہے، اس پر کلام یہ ہے کہ ابن خزيمة کی صحیح صرف نام کے اعتبار سے صحیح ہے، اس کی ہر روایت کا صحیح ہونا ضروری نہیں، جیسا کہ سخاوی نے فتح المغیث میں اور شیخ ابو غنہ نے الأجوبة الفاضلة ص ۱۲۵ میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

علاوہ ازیں حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی اصل حدیث مسلم شریف میں ہے، اس میں یہ زیادتی نہیں ہے یہ حدیث اوپر ”وضع کی روایات“ کے ذیل میں نمبر ۱ پر ذکر کی گئی ہے، اور علامہ ابن قیم نے اعلام الموقعین عن رب العالمین میں یہ عجیب انکشاف کیا ہے کہ حضرت وائل رضی اللہ عنہ کی روایت میں ”علی صدرہ“ کا اضافہ صرف مؤمل بن اسماعیل کرتے ہیں جن کو امام بخاری نے منکر الحدیث کہا ہے، ان کے علاوہ سفیان ثوری کے دوسرے تمام تلامذہ اس حدیث میں یہ لفظ نہیں بڑھاتے ہیں۔

② حضرت طاؤس کی مرسّل روایت جو ابوداؤد شریف میں ہے اس کی سند میں سلیمان بن یحییٰ ایک راوی ہیں جن کا حافظہ دفات سے پہلے کمزور ہو گیا تھا، جس کی وجہ سے ان کی حدیثیں صحیح نہیں رہی تھیں۔



۳) حضرت ہلب کی حدیث جس کے راوی سماک بن حرب اور اوتوزم راوی، ثانیان کے استاد بھائی امام وکیع اور ابوالاخص کی روایات میں ”علی صدرہ“ کا اضافہ نہیں ہے، اس لئے سماک کی روایت شاذ ہے۔  
بھی تین ہیں۔

**زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات** ① حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی روایت جو مسند احمد، دارقطنی، سنن بیہقی اور ابوداؤد شریف کے دونوں نسخوں میں ہے یعنی صرف ابن داسۃ اور ابن الاعرابی کے نسخوں میں ہے، اس کے ایک راوی ابوشیبہ عبد الرحمن بن اسحاق واسطی متروک ہیں، اور دوسرے راوی زیاد بن زید سوائی مجہول ہیں۔

۲) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت جو ابوداؤد شریف میں ہے مگر یہ روایت بھی عبد الرحمن بن اسحاق واسطی کی ہے جو متروک ہیں۔

۳) حضرت وائل بن مجر کی روایت جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے اور جس کی سند نہایت اعلیٰ ہے، اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ مصنف ابن ابی شیبہ کے عام نسخوں میں اس روایت میں تحت الشترۃ کا لفظ نہیں ہے، مصنف کے جس نسخہ کی استاذ عبد الخالق افغانی نے تحقیق و تصحیح کی ہے، اس کی جلد اول صفحہ ۳۹ پر یہ روایت ہے، مگر اس میں بھی تحت الشترۃ کا لفظ نہیں ہے، مگر یہ ایڈیشن اہل حدیث حضرت کا شائع کردہ ہے اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ مصنف میں سے یہ لفظ کب سے غائب ہو گیا ہے، کیونکہ بعض حضرات نے اس لفظ کو مصنف میں دیکھا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود ص ۲۳

**موقوف روایات** | البتہ صحابہ کرام اور تابعین کے ارشادات اس سلسلہ میں صحیح سندوں سے ثابت ہیں، حضرت ابراہیم نخعی ۲ کا قول، ابو مجلز کا قول اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد مصنف ابن ابی شیبہ میں صحیح اسانید سے روایت کیا گیا ہے، اور حنفیہ نے انہی موقوف روایات کی وجہ سے تحت الشترۃ ہاتھ باندھنے کو ترجیح دی ہے، صاحب درمختار نے بھی دلیل میں کوئی مرفوع حدیث ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: وَكُونُكَ تَحْتَ الشَّرَّةِ لِلرِّجَالِ لِقَوْلِ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: مِنَ الشَّرِّ وَضَعُهُمَا تَحْتَ الشَّرَّةِ (رشامی ص ۳۵) اور قاعدہ یہ ہے کہ جب صحابی مِنَ الشَّرَّةِ فرمائیں تو وہ حدیث حکماً مرفوع ہو جاتی ہے۔

**کتاب کا خلاصہ** | حضرت قدس سرہ نے اپنے مناظر سے دو باتوں میں سے کسی ایک بات کا مطالبہ کیا ہے۔

پہلی بات: یا تو وہ احادیث سے توسع اور تعمیم ثابت کرے کہ زیر ناف ہاتھ باندھنا بھی جائز ہے،



اور سینہ پر اور سینہ کے نیچے باندھنا بھی جائز ہے۔

**دوسری بات:** یادہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ ہاتھ باندھنے کا دوام ثابت کرے۔

حضرت قدس سرہ نے یہ مطالبہ فرما کر اپنے مناظر کو اس طرح چٹ کر دیا ہے کہ وہ سمجھ بھی نہیں سکا کہ کیا ہو گیا؟ یادہ بے چارہ زیر ناف کے علاوہ کسی اور جگہ دائمًا ہاتھ باندھنا تو کیا ثابت کرتا مصباح الادلہ میں ایک اور قسم کے توشیح اور تعیم کا اقرار کر بیٹھا، اور اسی کو جواب الجواب یعنی ایضاح الادلہ میں حضرت قدس سرہ نے پکڑ لیا، چنانچہ حضرت ایضاح الادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

”جب آپ توشیح اور تعیم کو تسلیم کر چکے، اور زیر ناف اور زیر صدر دونوں جگہ ہاتھ

باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا تو اب ذرا قبلہ ارشاد، مجتہد العصر محمد حسین صاحب

سے پوچھئے کہ انھوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا، یہ کیا ٹھہل سوال تھا؟

اگر پوچھنا تھا تو زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا، الغرض حضرت سائل نے ہم

سے جو سوال کیا تھا اس کا جواب تو آپ ہی نے کر رکھا ”مسلم کر لیا۔ (ص ۳ مطبع ہاشمی میرٹھ)“

اس کے بعد حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر مناظر حضرت طاؤس کی ”مُرْسَلِ روایت سے

استدلال کرے جو سنن ابوداؤد و شریف کے صرف ابن الاعرابی کے نسخہ میں ہے، جس میں ”ثُمَّ يَشُدُّ

يُحْمَا عَلَى صَدْرِهِ“ وارد ہوا ہے تو سب سے پہلے مناظر کو اس روایت کی صحت ثابت کرنی ہوگی جسے

بالاتفاق تسلیم کیا جائے، حالانکہ یہ بات ثابت نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس کی سند میں سلیمان بن

موسٰی اشدق اُموی ہیں جن کے بارے میں امام بخاری نے فرمایا ہے کہ ”عَنْدَكَ مَنَاكِيزُ“ اور امام نسائی

نے فرمایا ہے کہ ”لَيْسَ بِالْقَوِي فِي الْحَدِيثِ“ اور ابن المدینی نے فرمایا ہے کہ ”كَانَ قَدْ خَلَطَ قَبْلَ

مَوْتِهِ بِبَيْسُورٍ۔“

پھر دوسری بات یہ ثابت کرنی ہوگی کہ اس روایت میں اور زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات

میں تعارض ہے اس کے بعد ہی ترجیح بروئے کار لائی جاسکتی ہے، مگر آپ جانتے ہیں کہ جب

توشیح اور تعیم مان لی گئی تو تعارض کہاں رہا؟ اور جب تعارض نہ رہا تو ترجیح کیسی؟

راہی زیر ناف ہاتھ باندھنے کی روایات تو وہ ادھر درج کی جا چکی ہیں، اور حضرت

قدس سرہ نے بھی ایضاح الادلہ میں ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے، اور علقمہ کے سماع کو

دلائل ناصعہ قویہ سے ثابت کیا ہے اس کو ضرور ملاحظہ فرمائیں۔



دفعہ سوم: آپ ہم سے اُن احادیث کے طالب ہیں جو زیرِ ناف ہاتھ باندھنے پر بطور نص دلالت کریں، اور پھر صحیح بھی ہوں، اور صحیح بھی کیسی؟ مُشَفَّقٌ عَلَیْہِ! ہم آپ سے اُن احادیث کے طالب ہیں جن سے تَوَسُّعٌ، اور تَعْمِیْمٌ نکلتی ہو، یا سوائے زیرِ ناف کے کسی خاص مقام پر دوام ہو، اگر ہوں تو لائیے، اور دیش نہیں بیسٹ لے جاتیے، ورنہ پھر زبان نہ ہلائیے! بلکہ باز آئیے! اور سمجھ جاتیے کہ حنفیوں کی بات بے ٹھکانے نہیں!

اور اگر آپ کو ابو داؤد وغیرہ کے کسی خاص نسخہ پر نظر ہے تو بعد تسلیم صحت و اتفاق صحت کے جو آپ کے ہاں عمل کے لئے شرط لگائی گئی ہے اس بات کو اول ثابت فرمائیے کہ وہ نسخہ احادیثِ زیرِ ناف ہاتھ باندھنے کی نسبت کیونکر مُعَارِض ہے، جو متردک ہو جائیں، اور اس بحث میں حنفیہ کے نزدیک بھی روایات صحیحہ مَرْفُوعہ و مُوقُوفہ موجود ہیں، جس کو شوقِ تفصیل ہو رسالہ ملا ہاشمِ سندِی، و ملا قائمِ سندِی ملاحظہ کر لے۔



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehaq.Com

۴

## کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذاہب فقہاء — جوازِ قرارت کی روایت — ممانعت کی روایات  
 جوازِ قرارت اور ممانعت کی روایات میں تعارض نہیں ہے — آیت کریمہ  
 وَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَسَبِّحْهُنَّ لَعَلَّكَ تَلْتَمِذٌ لِّذِكْرِ الْاٰیٰتِ الْاَوَّلٰی



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehaq.Com

(۴)

## کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

یہ مسئلہ کہ مقتدی فاتحہ پڑھے یا نہ پڑھے؟ بستی (خاموش پڑھی جانے والی) اور جہری (بلند آواز سے پڑھی جانے والی) نمازوں کا حکم ایک ہے یا کچھ فرق ہے؟ اس میں مجتہدین کرام کا اختلاف ہے جو درج ذیل ہے۔

**احناف کا مسلک** | امام اعظمؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر صورت میں خواہ جہری نماز ہو یا بستی، اور مقتدی خواہ امام کی قرات سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو — مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے، اور صاحب ہدایہ نے امام محمد کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ بستی نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا اچھا ہے اس کو محقق ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ امام محمد کی کتاب الآثار اور مؤطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں، اور بخاری میں ہے مقتدی مطلقاً قرات نہ کرے، اور بستی نماز میں بھی بالاتفاق فاتحہ نہ پڑھے، اور جو قول امام محمد کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے، جیسا کہ ابن ہمام نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، پس اگر مقتدی نے قرات کی تو وہ مکروہ تحریمی ہے، اور اصرار قول کے مطابق نماز درست ہو جائے گی۔

وَالْمُؤْتَمُّ لَا يَقْرَأُ مُطْلَقًا وَلَا الْفَاتِحَةَ فِي السَّرِيَّةِ أَتْفَلًا، وَمَا نُسِبَ لِحَمْدٍ ضَعِيفٌ، كَمَا بَسَطَهُ كَمَالٌ، فَإِنْ قَرَأَ حِكْمَةً تَحْرِيمُهُ وَتَصَحُّهُ فِي الْأَصَحِّ.

اور دُرر بحار میں خواہر زادہ کی مبسوط سے نقل کیا گیا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور قرات کرنے والا مقتدی

وَفِي دُرَرِ الْبَحَارِ عَنْ مَبْسُوطٍ خَوَاهِرُ زَادَةِ أَهْلِ تَفْسُدُ وَيَكُونُ فَاسِقًا



وَهُوَ مَرْوِيُّ عَنْ عِدَّةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ،  
فَالْمَنْعُ أَحْوَطٌ، بَلْ يَسْتَمِعُ إِذَا جُمِعَ  
وَيُنْصِتُ إِذَا أَسَرَ لِقَوْلِ أَبِي هُرَيْرَةَ:  
كُنَّا نَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ فَتُزَلُّ:  
”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا  
لَهُ وَأَنْصِتُوا“

فاسق ہوگا، اور فساد متعدد صحابہ کرام سے مروی ہے،  
اس نے عدم جوازیں زیادہ احتیاط ہے، بلکہ جب امام پڑھا  
قرأت کرے تو مقتدی نہیں، اور جب امام پڑھا قرأت  
کرے تو مقتدی خاموش رہیں، دلیل حضرت ابو ہریرہؓ  
کا ارشاد ہے کہ ہم امام کے پیچھے قرأت کیا کرتے تھے،  
پس آیت کریمہ نازل ہوئی کہ ”جب قرآن کریم پڑھا جائے  
تو اس کو سنو، اور خاموش رہو“

علامہ شامی اپنے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

”صاحب درمختار نے جو ”فی السریۃ“ کہا ہے اس سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی  
ہے کہ جہری نمازیں بدرجہ اولیٰ قرأت ممنوع ہوگی، اور بالاتفاق سے مراد ہمارے ائمہ ثلاثہ کا  
اتفاق ہے، اور جو قول امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، اس سے مراد احتیاطاً سبیری نمازیں  
فاتحہ پڑھنے کا استحباب ہے، اور علامہ ابن ہمامؒ کی تردید کا حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے  
کتاب الآثار میں فرمایا ہے کہ لَأَنْزَى الْقِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ فِي شَعْرِ مِنَ الصَّلَوَاتِ يُجْهَرُ  
فِيهَا أَوْ يُسْتَرُّ (ہم کسی نماز میں امام کے پیچھے قرأت جائز نہیں سمجھتے خواہ جہری نماز ہو، یا سری نماز)  
اور یہ کہنا کہ اس میں احتیاط ہے قابل تسلیم نہیں ہے، بلکہ احتیاط قرأت نہ کرنے میں ہے، کیونکہ  
وہ دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کرنا ہے، نیز قرأت کرنے سے نماز کا فاسد ہونا متعدد  
صحابہ کرام سے مروی ہے، پس عدم جواز اقویٰ ہے۔“ (شامی ص ۲۴۱)

امام مالکؒ کے نزدیک بھی جہری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، چاہے  
وہ امام کی قرأت سن رہا ہو یا نہ سن رہا، اور سبیری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، کتاب الفقہ علی  
المذاهب الاربعہ میں ہے۔

الْمَالِكِيَّةُ: قَالُوا: تُكْرَهُ الْقِرَاءَةُ لِلْمَأْمُومِ  
فِي الصَّلَاةِ الْجُمُعِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَسْمَعْ أَوْ سَكَتَ  
الْإِمَامُ. (ص ۲۴۱)

مالکیہ کہتے ہیں کہ جہری نماز میں مقتدی کے لئے قرأت  
کرنا مکروہ ہے اگرچہ وہ امام کی قرأت نہ سن رہا ہو،  
یا امام نے سکوت کیا ہو۔

علامہ رد دیر کی شرح صغیوں میں ہے کہ  
وَسَابِعُهَا فَاتِحَةُ الْإِمَامِ وَفِيهَا مَنْفَعَةٌ

اور نماز کا چوتھا فرض فاتحہ پڑھنا ہے امام اور منفرد کے لئے



نہ مقتدی کے لئے اس لئے کہ امام مقتدی کی طرف سے  
فاتحہ پڑھنے کی ذمہ داری اٹھالیتا ہے۔

امام کے پیچھے بڑا قرأت کرنا مستحب ہے سری نمازیں  
اور مغرب کی آخری رکعت میں، اور عشاء کی دونوں آخری  
رکعتوں میں

اور امام شافعی کا قدیم (پرانا) قول یہ تھا کہ جہری نمازیں مقتدی پر فاتحہ واجب نہیں ہے،  
لیکن زندگی کے آخری دور میں وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید  
(نیا) قول یہ فرمایا کہ جہری نمازیں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے، اور شوافع کے یہاں فتویٰ اسی  
جدید قول پر ہے، اور سری نمازیں بلا اختلاف اقوال مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے، تہذیب میں ہے  
کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟ اس سلسلہ میں دیکھا  
جائے گا اگر وہ سری نماز ہے تو اس پر فاتحہ واجب ہے  
اور اگر جہری نماز ہے تو اس میں دو قول ہیں، امام شافعی  
نے کتاب الاُم میں اور بوٹیلی نے فرمایا ہے کہ واجب ہے،  
اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ مقتدی قرأت نہ کرے  
اور امام نووی فرماتے ہیں کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارا مذہب  
یہ ہے کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب ہے سری اور جہری  
نمازوں کی تمام رکعتوں میں، یہی ہمارے نزدیک صحیح  
مذہب ہے۔

وَالْمَأْمُومُ، لَانِ الْإِمَامَ يَجْمَعُهَا عَنْهُ  
(دبلة السالك ص ۱۱۱)

وَنَدَبَ قِرَاءَتَهُ خَلْفَ إِمَامٍ يَدْرَأُ فِيهِ أَيْ التَّوَرُّ  
أَيْ فِي الصَّلَاةِ السِّرِّيَّةِ، وَآخِرَةُ الْمَغْرِبِ،  
وَآخِرَتِي الْعِشَاءِ (دبلة السالك ص ۱۱۱)

وَهَذَا يَحِبُّ عَلَى الْمَأْمُومِ؟ يُنْظَرُ فِيهِ: فَإِنْ  
كَانَ فِي صَلَاةٍ يُسَرُّ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ وَجَبَتْ  
عَلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ فِي صَلَاةٍ يُجَهَرُ فِيهَا فِيهِ قَوْلَانِ:  
قَالَ فِي الْأُمِّ وَالْبُوتِيلِيِّ: يَحِبُّ، وَقَالَ فِي الْقَدِيمَةِ:  
لَا يَحِبُّ أُمُّ (ملخصاً المجموع ص ۲۶۳)

وَقَالَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِهِ: قَدْ ذَكَرْنَا  
أَنْ مَذْهَبَنَا وَجُوبُ قِرَاءَةِ الْفَاتِحَةِ عَلَى الْمَأْمُومِ  
فِي كُلِّ الرُّكُوعَاتِ مِنَ الصَّلَاةِ السِّرِّيَّةِ وَالْجَهْرِيَّةِ،  
هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا. (المجموع ص ۳۶۵)

امام احمد بن حنبل کے نزدیک جہری نمازیں اگر مقتدی امام کی قرأت سن رہا ہو تو  
فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، اور اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے  
اور جہری نمازیں امام کے سکتوں کے درمیان اور سری نمازیں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے، مختصر الخیر  
میں ہے۔

مقتدی جب امام کی قرأت سن رہا ہو تو نہ سورۃ فاتحہ  
پڑھے، نہ کوئی اور سورت پڑھے، اور امام کے سکتوں  
کے درمیان اور سری نمازیں پڑھنا مستحب ہے پس

وَالْمَأْمُومُ إِذَا سَمِعَ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ فَلَا يَقْرَأُ  
بِالْحَمْدِ وَلَا بِغَيْرِهَا، وَالْأَمْسْتَحْبَابُ أَنْ يَقْرَأَ  
فِي سَكَنَاتِ الْإِمَامِ، وَفِي مَا لَا يُجَهَرُ فِيهِ،



فان لم يفعل فصلوته تامّة، لان من كان له امام فقرأه الامام له قراءۃ (المغنی ص ۶۲) فان لم یسمعه لبعید قراءاً (المغنی ص ۶۱)

اگر مقتدی نے فاتحہ نہیں پڑھی تو اس کی نماز نام ہے کیونکہ جس کے لئے امام ہے تو امام کی قرارت اس کے لئے بھی قرارت ہے، اور اگر مقتدی دوری کی وجہ سے قرارت نہ سن رہا ہو تو سورہ فاتحہ پڑھے۔

**دلائل** مقتدی کی قرارت کے سلسلہ میں سب سے مقدم اور نہایت واضح دلیل الشریک کا یہ ارشاد ہے: **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** (الاعراف آیت ۲۰)

یہ آیت پاک دو ٹوک فیصلہ کرتی ہے کہ اگر امام زور سے قرارت کر رہا ہے تو مقتدی کو چاہئے کہ اس کی قرارت سنے، اور اگر امام آہستہ پڑھ رہا ہے تو وہ خاموش رہے۔

**روایات** اور حدیثیں اس بارے میں دو طرح کی وارد ہوئیں ہیں، ایک وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی فاتحہ پڑھ سکتا ہے، دوسری وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی کو فاتحہ نہیں پڑھنی چاہئے، بلکہ خاموش رہنا چاہئے۔

**جواز کی تہ** حضرت عباد بن الصامت رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فجر کی نماز پڑھائی، جس میں آپ کے لئے قرارت کرنا دشوار ہو گیا، نماز کے بعد آپ نے مقتدیوں کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ

”میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے قرارت کرتے ہیں؟!“

صحابہ کرام نے عرض کیا جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ **لَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا** (ترمذی ص ۱۱) ایسا نہ کرو، البتہ سورہ فاتحہ مستثنیٰ ہے، کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

یہ حدیث اول تو صحیح نہیں ہے، امام ترمذی علیہ الرحمۃ نے اس کو صرف حسن کہا ہے، اور امام ترمذی کا حسن وہ نہیں ہے جس کی تعریف اصول حدیث میں کی گئی ہے، جس کو حسن لذاتہ کہتے ہیں، بلکہ امام ترمذی نے کتاب العلل میں حسن کے معنی یہ بیان کئے ہیں۔

امام ترمذی فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنی سنن میں جہاں بھی حدیث حسن کہا ہے تو اس سے ہماری مراد صرف اسناد کی عمدگی ہے، اور وہ بھی ہماری **قال ابو عیسیٰ: وما ذکرنا فی هذا الكتاب "حدیث حسن" فانما ارادنا حسن اسنادہ عندنا، کل حدیث یروى**



تفقیق کے مطابق، ہر وہ حدیث جو روایت کی گئی ہو،  
اور اس کی سند میں کوئی مُتَّبِعٌ بِالْكَذِبِ راوی نہ ہو، اور  
نہ ہی حدیث شاذ ہو، اور ایک سے زائد سندوں سے  
مردی ہو تو ایسی حدیث ہمارے نزدیک حدیثِ حَسَنٌ ہے۔

لَا يَكُونُ فِي اسْنَادِهِ مِنْ يُكْتَمُ بِالْكَذِبِ،  
وَلَا يَكُونُ الْحَدِيثُ شَاذًا، وَيُرْوَى مِنْ غَيْرِ  
وَحْدِهِ مَخْذُوكًا فَهُوَ عِنْدَنَا حَدِيثٌ حَسَنٌ  
(ترمذی جلد ثانی کتاب الحلل ص ۲۴)

خلاصہ یہ ہے کہ امام ترمذی کا حَسَنٌ، حَسَنٌ لَدَاتِہ سے فروتر ہے، معمولی ضعیف حدیث کو بھی  
امام ترمذی حَسَنٌ کہتے ہیں۔

ثانیاً اس حدیث سے مقتدی پر فاتحہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، صرف جواز ثابت ہوتا ہے  
کیونکہ یہی سے استثنائاً اباحت کے لئے ہوتا ہے، وجوب کے لئے نہیں ہوتا، مثلاً کوئی شخص اپنے  
شاگردوں سے کہے کہ یہاں کوئی نہ بیٹھے۔ مگر عباس مُسْتَثْنٰی ہے، تو اس سے عباس کے لئے صرف میٹھے  
کا جواز ثابت ہوگا۔

اور حدیث شریف کا آخری مُکَرَّفَاتُہ لَأَصْلُوۃِ الْخ اس حدیث شریف کا جز نہیں ہے، بلکہ وہ  
حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی دوسری مستقل حدیث ہے جو نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے، اور جسے تمام  
صحاح ستہ کے مصنفین نے روایت کیا ہے۔ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے اس دوسری حدیث  
کو اس حدیث کے ساتھ ملایا ہے۔

اور اس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسا نہ مانا جائے تو کلام نبوت کے اول و آخر میں  
تعارض ہو جائے گا، اِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآن سے صرف اباحت ثابت ہوتی ہے اور لَأَصْلُوۃِ الْخ سے وجوب  
ثابت ہوتا ہے، اور دونوں میں تعارض ظاہر ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی نے اس حدیث کے بعد فرمایا ہے کہ حَدِیثُ  
عِبَادَةَ حَدِیثٌ حَسَنٌ، وَرَوَىٰ هَذَا الْحَدِیثُ الزُّهْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الرَّبِیعِ عَنْ عِبَادَةَ بْنِ  
الصَّامِتِ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَمَ قَالَ: لَا صَلَوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ  
الْکِتَابِ، وَهَذَا اِصْحَحُ یعنی حضرت عبادہ کی اس حدیث سے اصح وہ حدیث ہے جو لَأَصْلُوۃَ لِمَنْ  
لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ کے الفاظ سے مروی ہے جو ایک مستقل حدیث ہے، اس حدیث کا جز  
نہیں ہے، پس ثابت ہوا کہ فَانہ لَأَصْلُوۃِ الْخ کو حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ نے بطور تعلیل بڑھایا ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے علاوہ قائلین فاتحہ کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے، اور اس کا حال  
آپ پڑھ چکے اسی لئے امام بخاری اس کو اپنی صحیح میں نہیں لائے ہیں، اور مجبوراً حضرت

ملحوظہ



عبادۃ کی دوسری عام حدیث سے یعنی لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ سے وجوب فاتحہ پر استدلال کیا ہے، جو بالکل غیر معقول استدلال ہے، کیونکہ وہ حدیث نمازیوں سے متعلق ہی نہیں ہے، بلکہ وہ ایک دوسرے مسئلہ سے متعلق ہے، اور وہ یہ مسئلہ ہے کہ سورۃ فاتحہ کا نماز سے کیا تعلق ہے؟ یعنی نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنا مستحب ہے یا سنت ہے یا واجب ہے یا کیا ہے؟ چونکہ وہ حدیث نہایت صحیح اور صریح ہے مگر خبر واحد ہے اس لئے احناف نے اسی حدیث سے نماز میں فاتحہ کا وجوب ثابت کیا ہے اور آیت پاک فَاقْرَؤْا مَا تَدۡسَرُ مِنَ الْقُرْآنِ سے نفس قرارت کی فرضیت ثابت کی ہے۔

قائلین فاتحہ کے پاس چونکہ کوئی صریح اور صحیح روایت نہیں ہے، اس لئے وہ عام طور پر اسی روایت سے استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چونکہ حدیث مُطْلَق اور عام ہے اس لئے سب نمازیوں کو حتیٰ کہ مقتدی کو بھی شامل ہوگی، مگر ہم نے عرض کیا کہ یہ روایت نمازیوں سے متعلق ہی نہیں ہے پھر عام و خاص کی بحث کیسی؟

اور یہ بات ہم اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے، بلکہ حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے اس عام حدیث کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ان کا ارشاد ترمذی شریف میں مروی ہے کہ  
 مَنْ صَلَّی رَکْعَۃً لَحِیْقًا بِهَا یَاۡمُ الْقُرْآنِ  
 فَلَمْ یُصَلِّ اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ وِرَآءَ الْاِمَامِ  
 (ترمذی ص ۳۱۱)  
 جس شخص نے کوئی ایسی رکعت پڑھی جس میں سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس نے نماز نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو۔

یہ حدیث شریف سند کے اعتبار سے نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس کو حَسَنٌ صَحِیْحٌ کہا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول کی یہ شرح کی ہے  
 قَالَ اَحْمَدُ: فَهَذَا رَجُلٌ مِنْ اَصْحَابِ  
 النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمُ نَآوَلَ قَوْلَ النَّبِیِّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّمُ: "لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ": اِنْ هَذَا اِذَا کَانَ وَحِدًا  
 امام احمدؒ نے فرمایا کہ یہ (حضرت جابرؓ) ایک صحابی ہیں، جنہوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لَاصَلٰوۃَ لِمَنْ لَمْ یَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْکِتَابِ کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ یہ حدیث اس صورت میں ہے جیکہ نمازی منفرد ہو  
 (ترمذی شریف ص ۳۱۱)

اور امام بخاریؒ اپنی صحیح میں فرماتے ہیں کہ عام حدیث مقتدی کو بھی شامل ہے، اب بتایا جائے کہ ہم کس کی بات مانیں؟ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی، یا امام بخاری علیہ الرحمۃ کی؟ ظاہر ہے کہ



قول صحابی کے سامنے کسی اور کی بات ماننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ کلام نبوت کو اوروں کی بہ نسبت صحابہ کرام زیادہ بہتر سمجھ سکتے ہیں۔

## مانعت کی روایات

مقتدی کو قرارت کی حاجت نہیں ہے، بلکہ قرارت مکروہ ہے۔ اس سلسلہ میں متعدد روایات مروی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

**پہلی روایت:** پانچ صحابہ کرام سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مروی ہے کہ  
مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَكَ  
جَوْشَنُ مَقْدِي بنِ كَرْنَاظِ رُحْمَةَ تَوَامَمِ بْنِ قَرَارَتِ  
اس کے لئے بھی قرارت ہے۔

اور سورۃ فاتحہ بھی قرارت میں شامل ہے، اس لئے جس طرح امام کی پڑھی ہوئی سورت مقتدی کے حق میں محسوب ہو جاتی ہے فاتحہ بھی محسوب ہوگا۔

**دوسری روایت:** حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ  
إِذَا قَرَأَ فَأَنْصِتُوا لَهُ  
جب امام قرارت کرے تو تم خاموش رہو

پہلی حدیث سے مقتدی کے لئے فاتحہ کا غیر ضروری ہونا ثابت ہوتا ہے، اور دوسری حدیث سے مقتدی کے لئے قرارت کی مانعت ثابت ہوتی ہے، پس دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے وہی بات ثابت ہوئی جو قرآن پاک کی آیت کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ سے ثابت ہوئی تھی کہ مقتدی کو امام کی قرارت سنتنی چاہئے اور خاموش رہنا چاہئے۔

**جواز اور مانعت میں تعارض نہیں ہے** اگر یہ شبہ کیا جائے کہ ایک روایت سے مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنے کا جواز ثابت ہوتا ہے

اور دوسری روایت سے مانعت ثابت ہوتی ہے تو روایات میں تعارض ہو گیا، کیونکہ مانعت نامہ عدم جواز کا، اور جواز و عدم جواز میں تعارض ظاہر ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعارض و تناقض کے لئے وحدت ثنائیہ شرط ہیں، جن میں سے ایک وحدت زمان بھی ہے، یعنی دونوں حکم ایک زمانہ کے ہوں تو تعارض ہوگا، لیکن اگر ایک حکم

۱۰ اس حدیث کی تخریج کے لئے دیکھئے نَصْبُ الرَّايَةِ ص ۱۲ تا ۱۳

۱۱ ابو موسیٰ اشعری کی حدیث امام مسلم نے اپنی صحیح میں ص ۱۶ باب التَّشْهَدِ میں ذکر کی ہے، اور حضرت ابو ہریرۃ کی حدیث کی تصحیح فرمائی ہے، امام احمد نے بھی دونوں حدیثوں کو صحیح کہا ہے ۱۲۔



مقدم زمانہ کا ہو، اور دوسرا حکم مؤخر زمانہ کا ہو، تو پھر تعارض باقی نہیں رہے گا، اور یہاں یہی صورت حال ہے، شروع اسلام میں مقتدی فاتحہ اور سورت سب پڑھتے تھے، اولاً سورت پڑھنے سے منع کیا گیا، اور فاتحہ کا جواز باقی رکھا گیا، پھر جب آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ نَازِلٌ** ہوئی تو فاتحہ کا جواز بھی ختم کر دیا گیا، اور خاص طور پر جہری نمازوں میں مقتدیوں نے مکمل سکوت اختیار کر لیا لہذا جواز کی روایت اور مانعیت کے دلائل میں تعارض ختم ہو گیا۔ اسی نے حضرت قدس سرہ نے جواب میں آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا** کو اپنی دلیل کے طور پر پیش فرمایا ہے۔

**آیت کریمہ کے ناسخ ہونے کے دلائل** | اب رہی یہ بات کہ آیت کریمہ ناسخ ہے، اور مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنے کے جواز کی روایات منسوخ

ہیں اس کی کیا دلیل ہے؟ تو جانتا چاہئے کہ اس کی تین دلیلیں ہیں:  
پہلی دلیل: شان نزول کی متعدد روایات ہیں جن میں سے بعض درج ذیل ہیں۔

① حضرت ابن عباس رضی فرماتے ہیں کہ

صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ أَخْلَفَهُ قَوْمٌ  
فَنَزَلَتْ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا  
لَهُ وَأَنْصِتُوا۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی تو چند لوگوں نے آپ کے پیچھے قرات کی پس آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ نَازِلٌ** ہوئی۔

② حضرت محمد بن کعب قرظی جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا  
قَرَأَ فِي الصَّلَاةِ أَجَابَهُ مَنْ وَرَاءَهُ إِذَا قَالَ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالُوا مِثْلَ مَا  
يَقُولُ حَتَّى تَنْقُضَ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَالسُّورَةِ  
فَلَبَّثَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَلْبَثَ ثُمَّ نَزَلَتْ: وَإِذَا  
قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا۔ الْآيَةُ۔  
فَقَرَأُوا وَأَنْصَتُوا

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں قرآن کریم پڑھتے تھے تو مقتدی اس کا جواب دیتے تھے، جب حضور بسم اللہ الرحمن الرحیم کہتے تھے تو مقتدی بھی یہی کہتے تھے، اسی طرح فاتحہ اور سورت کے ختم تک کہتے رہتے تھے، یہ صورت حال جہاں تک اللہ نے چاہا چلتی رہی پھر آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ نَازِلٌ** ہوئی تو حضور نے پڑھا، اور لوگ خاموش ہو گئے۔

③ حضرت عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص قرآن پڑھے تو اس کا

سننا اور خاموش رہنا واجب ہے؟ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: نہیں، پھر فرمایا کہ  
**إِنَّمَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ** آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ** صرف امام کی قرات



فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا فِی قُرْآنِ الْإِمَامِ، إِذَا  
 کبارے میں نازل ہوئی ہے، جب امام پڑھے تو آپ اس  
 کو سنیں، اور خاموش رہیں۔

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایک بار اپنے شاگردوں کو نماز پڑھائی، انہوں نے  
 سنا کہ کچھ لوگ پیچھے قرأت کر رہے ہیں، چنانچہ نماز کے بعد آپ نے فرمایا کہ  
 اَمَّا اَنْ لَّكُمْ اَنْ تَقْلَمُوا؟ اَمَّا  
 کیا تمہارے لئے وقت نہیں آیا کہ سچھو؟ کیا تمہارے  
 اَنْ لَّكُمْ اَنْ تَعْقِلُوا؟ وَإِذَا قُرِئَ  
 لئے وقت نہیں آیا کہ بوجھو؟ جب قرآن کریم پڑھا جایا  
 الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا كَمَا  
 کرے تو اسے سنو اور خاموش رہو، جیسا کہ تم کو اللہ تعالیٰ  
 أَمَرَ كُمْ اللَّهُ۔  
 نے حکم دیا ہے۔

(۵) ابوالعالیہ فرماتے ہیں کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو نماز پڑھاتے تھے تو حضور  
 بھی پڑھتے تھے، اور حضور کے پیچھے صحابہ کرام بھی پڑھتے تھے، پس آیت کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ  
 نازل ہوئی تو لوگ خاموش ہو گئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھتے رہے بلکہ  
 دوسری دلیل: یہ ہے کہ جو حضرات مقتدی کے لئے سورۃ فاتحہ کا پڑھنا واجب یا مستحب کہتے ہیں  
 مثلاً محدثین عظام، حنابلہ اور شوافع وہ حضرات بھی آیت پاک کی تعمیل کی فکر سے غافل نہیں ہیں، چنانچہ  
 محدثین اور حنابلہ تو اس کے لئے یہ تجویز فرماتے ہیں کہ مقتدی امام کے مسکات میں پڑھے اور حضرات شوافع  
 کی تجویز یہ ہے کہ فاتحہ سے فارغ ہو کر امام خاموش ہو جائے، تاکہ تمام مقتدی فاتحہ پڑھ سکیں۔

ظاہر ہے کہ یہ دونوں تجویزیں بدرجہ مجبوری ہیں، احادیث میں کہیں اس کا تذکرہ نہیں ہے،  
 مرفوع احادیث میں سکتہ طویلہ صرف ایک ثابت ہے، اور وہ ہے تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت شروع  
 کرنے سے پہلے تپا پڑھنے کے لئے، اور فاتحہ کے بعد سکتہ اور سورت کے بعد سکتہ کی روایات مضطرب ہیں  
 بہر حال ان حضرات کی یہ تجویزیں آیت پاک کی تعمیل کی فکر میں نہیں ہیں تو اور کیا ہے؟  
 پس ثابت ہوا کہ آیت پاک مؤخر ہے، کیونکہ اس کی تعمیل کے لئے قائلین فاتحہ بھی فکر مند ہیں۔  
 تیسری دلیل: تقریباً نوٹس فی صدامت کا اتفاق ہے کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض نہیں ہے، یہ

۱۔ یہ سب روایتیں سیوطی کی تفسیر الدر المنثور جلد ۳ ص ۱۵۵ سے لی گئی ہیں، اور یہ روایات بطور مثال

ذکر کی گئی ہیں، ان کے علاوہ اور متعدد روایات الدر المنثور میں ذکر کی گئی ہیں۔ ۱۲

۲۔ دیکھئے بذل المجہود ص ۳۵ ج ۱۲



اتفاق بھی بلاوجہ نہیں ہو سکتا، اس اتفاق و اجماع کی بنیاد بھی آیت کریمہ کا نسخ ہونا ہے، جم غفیر کے اجماع کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ملاحظہ فرمائیں۔

① امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ میری شہدائی صحابہ کرام سے ملاقات ہوئی ہے، جو سب کے سب مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنے سے منع کرتے تھے۔ (روح المعانی ص ۱۵۲)

② امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ

مَا مَعَنَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ يَقُولُ  
إِنَّ الْإِمَامَ إِذَا جُمِعَ بِالْقِرَاءَةِ لَا تَجْزِي  
صَلَاةُ مَنْ خَلْفَهُ إِذَا لَمْ يَقْرَأْ، وَقَالَ: هَذَا  
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ وَالتَّابِعُونَ،  
وَهَذَا أَمَّا لَكَ فِي أَهْلِ الْحِجَازِ، وَهَذَا الثَّوْرِيُّ  
فِي أَهْلِ الْعِرَاقِ، وَهَذَا الْأَوْزَاعِيُّ فِي أَهْلِ  
الشَّامِ، وَهَذَا اللَّيْثُ فِي أَهْلِ مِصْرَ كَمَا قَالُوا  
لِرَجُلٍ صَلَّيْ وَقَرَأْ أَمَامَهُ، وَلَمْ يَقْرَأْهُوَ:  
صَلَاةُ بَاطِلَةٌ (المغنی ص ۶۶)

ہم نے کسی مسلمان سے نہیں سنا کہ جب امام جہری قرات کرے تو اس مقتدی کی نماز نہیں ہوتی جو قرات نہ کرے، اور امام احمد نے یہ بھی فرمایا کہ یہ ہیں بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، اور آپ کے صحابہ اور تابعین، اور یہ امام مالک ہیں حجاز میں، اور سفیان ثوری ہیں عراق میں اور یہ امام آوزاعی ہیں شام میں، اور لیث بن سعد ہیں مصر میں، ان میں سے کسی نے نہیں کہا اس شخص کے بارے میں جس نے نماز پڑھی اور اس کے امام نے قرات کی اور خود اس نے قرات نہیں کی کہ اس کی نماز باطل ہے

یہی ہم نے نو نوٹھ فی صدی کہا تھا، امام احمد بن حنبلؒ تو سو فی صد کہہ رہے ہیں، اور اس صراحت کے ساتھ کہہ رہے ہیں کہ ”ہم نے کسی بھی مسلمان سے نہیں سنا“، پس سوچیں وہ لوگ جو مقتدی پر فاتحہ فرض قرار دیتے ہیں کہ ان کا شمار کس خانہ میں ہے؟

③ امام شعبیؒ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ

أَوَّلُ مَا أَحْدَثُوا الْقِرَاءَةَ خَلْفَ الْإِمَامِ، وَكَانُوا لَا يَقْرَأُونَ (الدر المنثور ص ۱۵۶)

سب سے پہلی بات جو لوگوں نے نئی پیدا کی وہ امام کے پیچھے پڑھنا ہے، اور سلف صالحین نہیں پڑھا کرتے تھے

اگر قائلین فاتحہ یہ کہیں کہ آیت کریمہ جمعہ کے خطبہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، یعنی جب خطبہ میں قرآن کریم پڑھا جائے تو ضروری ہے کہ لوگ خاموش

**تاویل باطل**

رہیں، اور سنیں۔ یا وہ یہ کہیں کہ آیت کریمہ کلام فی الصلوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی پہلے نماز میں بولنا جائز تھا، اس آیت کے نزول کے بعد بولنے کی مانعت ہو گئی، تو یہ دونوں تاویلیں باطل ہیں، اور اس سلسلہ میں جو روایات ہیں وہ آیت کریمہ کا حقیقی شان نزول نہیں ہیں،



بلکہ وہ صرف یہ بتانے کے لئے ہیں کہ خطبہ جمعہ میں بھی قرآن کریم سننے کا یہی حکم ہے، اسی طرح امام کے پیچھے باتیں کرنے کا یہی حکم ہے، کیونکہ صحابہ کرام امکانی مصادیق کے لئے بھی نزالت فی کذا استعمال کرتے تھے جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ نے الفوز الکبیر میں اس کی تصریح کی ہے، نیز روایات میں اس کی مراحت موجود ہے کہ کلام فی الصلوٰۃ، آیت کریمہ قَوْمُوا لِلّٰہِ قَنِتِیْنَ سے فسوخ ہوا ہے۔

**آیت میں تخصیص** | اور اگر قائلین فاتحہ یہ کہیں کہ آیت کریمہ درقرارت کے بارے میں نازل ہوئی ہے یعنی جب امام سورت پڑھے تو مقتدیوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنیں اور خاموش رہیں، آیت کریمہ فاتحہ کو شامل نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تخصیص بلادلیل ہے، اگر آپ کی یہ تخصیص مان لی جائے جو بلادلیل ہے تو پھر ہم نے حدیث کا جو مطلب بیان کیا ہے، اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ حدیث لاصلوٰۃ لکن لہ یقن ابعثنا کتاب مقتدی کو شامل نہیں ہے، وہ کیوں قابل قبول نہ ہو گا؟!

**دفعہ چہارم:** آپ ہم سے اُن احادیث کے طالب ہیں جن سے خاص مقتدیوں کو ممانعت قرارت ثابت ہو۔ ہم آپ سے اُن حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر و وجوب قرارت بطور نفس نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ مشکوٰۃ علیہ بھی ہو، اگر ہو تو لایے اور سن نہیں بیٹھ لے جاتے۔ پُر حدیث عبادۃ رب جو ترمذی میں مرقوم ہے اُس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا، تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا، جو آپ کی شرائط مقبولہ میں سے ہے۔

علاوہ بریں آپ حدیث مانگتے ہیں، ہم اول تو قرآن کی آیت عرض کرتے ہیں وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَہٗ وَاَنْصِتُوْا، اور پھر یہ عرض کرتے ہیں کہ یہ دلیل وہ ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ اور حضرت امام شافعیؒ بھی مان گئے ہیں، جو تمام جہان میں ایجاب قرارت علی المقتدی میں ممتاز ہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک صاحب تو متشیع سکتات امام کی تکلیف دیتے ہیں،

لہٰذا ایک صاحب یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سکتات امام کی ٹوہ میں رہنے کی تکلیف دیتے ہیں۔ مگر حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول نہیں طاء البتہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس سلسلہ میں ایک مرفوع حدیث مستدرک حاکم ۳۳۱ و سنن دارقطنی ۲۱۱ میں ہے، مگر اس کے ایک راوی محمد بن عبد اللہ ثعلبی ہیں، (بقیہ ملکہ پر)



اور ایک صاحب فاتحہ اور سورت کے درمیان سکتے طویلہ نکالتے ہیں، اگر مخالفت آیت کا لکھنا نہ تھا تو پھر ماخذ وجوب قرارِ فاتحہ علی المقدمیٰ تو خود ہی مطلق اور عام تھا، اس تجویز غیر ضروری کی ضرورت کیا تھی؟ اب آپ کی خدمت میں یہ گزارش ہے کہ یا تو آپ کسی حدیث صحیح، مثلاً علی صحتہ سے چھوڑ، ضعیف ہی سے سکتے طویلہ درمیان فاتحہ و سورت کے، یا مطلقاً ہر رکعت میں ثابت فرمائیں، اور دس نہیں بیس لے جائیں، یا بیس سکتا امام ہی کسی روایت مرفوع سے ثابت فرمائیں، صحیح نہ ہو ضعیف ہی روایت سہی، پُرانا تو ہو کہ اجتہاد صحابی کا احتمال نہ رہے، پھر ہم سے دس نہیں بیس لیجئے، ورنہ پھر عدم تعمیل آیت کی فکر کیجئے۔

اور یہ بھی سمجھ لیجئے کہ اول تو حدیث غیر متواتر وجوبِ عمل میں ہم سنگِ قرآن نہیں ہو سکتی، اور بالفرض بفرض محال ہوئی بھی تو اگر آپ مُشیع حدیث ہوں گے، تو ہم مُشیع قرآن و بیس تفاوت رہ از کجاست تا کجا؟!

اس کے بعد اگر آپ آیت میں کچھ تخصیص کریں گے، تو ہم حدیث میں تاویل کریں گے، اور بروقت موازنہ آپ کو ان شاء اللہ معلوم ہو جائے گا کہ کس کی بات غالب ہے؟ باقی رہی اور احادیث اور سوائے ان کے اور دلائل اور اتفاقِ جم غفیر ان کو ابھی ہم بھی پیش نہیں کرتے، یا رہا باقی صحبت باقی!

(حاشیہ بقیہ ملکا) جن کو امام بخاری نے مکرر حدیث اور امام نسائی نے متروک قرار دیا ہے۔ علاوہ ازیں لیٹی اس حدیث کو عمرو بن شعیر عن ابیہ عن جدہ کی سند سے بھی روایت کرتے ہیں کافی سنن الدارقطنی ۳/۱۱۷ فہذا اختلاف فی اسنادہ (فتح الملہم ۲/۲۱۷) لہ ماخذ یعنی دلیل اور مراد حضرت عبادة رحمہ کی حدیث ہے یعنی لا تفعلوا الا بایم القرآن عام ہے، سکتا امام یا فاتحہ کے بعد سکتے طویلہ میں پڑھنے کی تخصیص نہیں ہے ۱۲۔

۱۳۔ یہاں ادلہ کاملہ اور اظہار الحق و دونوں میں علی صحتہ ہے، مگر اس کا مرجع چونکہ حدیث صحیح ہے اس لئے ہم نے علی صحتہ لکھا ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ایسی حدیث جس کی صحت پر سب کو اتفاق ہو چھوڑیے کسی ضعیف حدیث ہی سے سکتے طویلہ ثابت کیجئے۔ ۱۳۔

۱۴۔ یہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی تجویز کی طرف اشارہ ہے جس کے بارے میں ہم نے لکھا ہے کہ وہ روایت نہیں لی



Www.Ahlehq.Com

⑤

## تقلیدِ شخصی کا وجوب

تقلید کے معنی — تقلیدِ شخصی کا مطلب — غلط فہمیوں کا ازالہ۔  
 دھول کے اندر پول — تقلیدِ فطری چیز ہے — تقلیدِ شخصی و غیر شخصی  
 — تقلیدِ شخصی کی تاریخ — تقلیدِ شخصی کا وجوب اجماع امت سے  
 ہے — فرقہ اہل حدیث کی حقیقت — کیا اہل حدیث  
 غیر مقلد ہیں ؟



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

۵

## تقلید شخصی کا وجوب

تقلید کے معنی میں ایک غلط فہمی پائی جاتی ہے، اس لئے پہلے اس کے صحیح معنی سمجھ لینے چاہیے۔  
**تقلید کے معنی** | تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے جس کے معنی ہیں: ہار پہنانا، اور اس کا مادہ ہے قِلَادَة۔ قِلَادَة جب انسان کے گلے میں ہو تو مالا، اور ہار کہلاتا ہے، اور حیوان کے گلے میں ہو تو پیٹہ کہا جاتا ہے، قِلَادَة الْقِلَادَة کے معنی ہیں ہار پہنانا اور قِلَادَة الْبَعِیْر کے معنی ہیں اونٹ کی گردن میں پیٹہ ڈالنا، اور اس بحث میں تقلید کے معنی ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، یعنی اس کا معتقد ہونا، اس کو اپنا بڑا ماننا اور اس کی پیروی کرنا۔  
**تقلید شخصی کا مطلب** | شخصی کے معنی ہیں مُعَيَّن آدمی اور تقلید شخصی کے معنی ہیں ائمہ مجتہدین میں سے کسی مُعَيَّن امام کی پیروی کرنا، اس کا نیا زمندینا، اور اس کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، اور دین کی تمیز و تشریح میں اس پر پورا اعتماد کرنا۔

حضرت قدس سرہ نے ایضاً الادلہ میں یہ بحث بہت تفصیل سے لکھی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ  
 ”بنائے تقلید فقط اس امر پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید کرے، مُقلد کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ اس شخص کو اپنے حوصلہ کے موافق بالا جمل قابل تقلید سمجھتا ہو، اور فن مذکور میں اس کی رائے اور فہم کا معتقد ہو، اور بالا جمل یہ بات بھی جانتا ہو کہ وہ شخص حتی الوسع اس بات کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ مطابق قواعد فن کہے ——— علوم سائنہ سے لے کر علوم



عائیہ تک تقلید کا مدار اسی پر ہے، حتیٰ کہ تقلید انبیاء بھی اسی امر پر موقوف ہے، (ص ۳۸۵ المختص)

**تقلید کے معنی میں غلط فہمی** | عام طور پر تقلید کے معنی سمجھے جاتے ہیں: اپنی گردن میں پٹہ ڈالنا، یعنی اپنی نگیل دوسرے کے ہاتھ میں دے دینا، اور وہ جہاں

بھی لے جائے اندھا ہو کر اس کے پیچھے چل دینا۔ عام محاورہ ہے: ”تقلید کا قلاذہ گردن میں ڈالنا“، اور ”اندھی تقلید کرنا“، یہ دونوں محاورے اسی عام غلط فہمی پر مبنی ہیں، عربی زبان کا جو لوگ علم رکھتے ہیں وہ خوب اچھی طرح جانتے ہیں کہ تقلید کے یہ معنی غلط ہیں، کیونکہ تقلید میں قلاذہ اپنی گردن میں نہیں ڈالاجاتا بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالاجاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی و اختیار سے، اور اسی سے قلذۃ العنق (اس کو کام سونپنا) اور تقلید القاضی (جج بنانا) مستعمل ہے۔

اگر تقلید کے معنی اپنی گردن میں پٹہ ڈالنا ہوں گے تو مُقلد (ہار پہنانے والا) اور مُقلد (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں گے حالانکہ ایک ہی ذات فاعل اور مفعول دونوں نہیں ہو سکتی، تقلید کے صحیح معنی ہیں دوسرے کی گردن میں ہار ڈالنا، اس صورت میں لوگ مُقلد (ہار پہنانے والے) اور امام مُقلد (ہار پہننے والا) ہوگا۔

تقلید کے معنی میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کر لی جائے، اور تقلید کے صحیح معنی سمجھ لئے جائیں تو امید ہے کہ تقلید شخصی کے بارے میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

**ایک اور غلط فہمی** | اسی طرح احکام دینیہ اور مسائل شرعیہ کے بارے میں ایک غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ ہر حکم اور ہر مسئلہ کے لئے قرآن و حدیث سے صریح دلیل طلب کی جاتی ہے، عام طور پر دارالافتا سے مسائل دریافت کرنے والے سوال کے آخر میں لکھتے ہیں ”قرآن و حدیث سے جواب دیں“ اور ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ کوئی صریح آیت یا حدیث پیش کریں حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں ہے، ہر مسئلہ کا قرآن و حدیث میں صراحت مذکور ہونا ضروری نہیں ہے، بہت سے مسائل نصوص کے اشاروں سے یا دلالت سے یا اقتضاء سے نکالے جاتے ہیں، کچھ مسائل اجماع امت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، نیز اجتہاد و قیاس ایک مستقل اصل ہے، جس سے مسائل مستنبط کئے جاتے ہیں، پھر یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں صریح نص پیش کی جائے؟

زیر بحث مسئلہ میں بھی غیر مُقلد علامہ محمد حسین صاحب بٹالوی نے تقلید شخصی کے بارے میں قرآن کریم یا حدیث شریف سے صریح نص طلب کی ہے، یعنی قرآن کریم کی کوئی ایسی آیت، یا کوئی



اسی حدیث شریف ان کو دکھائی جائے جس میں یہ لکھا ہو کہ تمام مسلمانوں پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ یا امام شافعی رحمہ اللہ کی یا کسی اور امام کی تقلید واجب ہے۔۔۔۔۔ انھوں نے یہ چیلنج اس اعتماد پر دیا تھا کہ ہندوستان کے احناف ایسی فقہ کہاں سے دکھائیں گے، حالانکہ یہ سوال خود اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ کے لئے نص صریح اور حدیث صحیح ضروری ہے، اس لئے حضرت قدس سرہ نے اپنے جواب میں سب سے پہلے اُن سے دو مسئلوں کی۔۔۔۔۔ جو تمام مسلمانوں کے درمیان مُشفق علیہ ہیں، بلکہ اسلام کا مبنی ہیں، اور مسلمانوں کے نزدیک اُجلی بدیہیات میں سے ہیں۔۔۔۔۔ نص صریح طلب کی ہے کہ پہلے آپ یہ دو مسئلے نص صریح سے ثابت کیجئے پھر احناف سے دلیل طلب کیجئے۔ پہلا مسئلہ ہے قرآن شریف کی پیروی کا واجب ہونا، اور دوسرا مسئلہ ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا واجب ہونا۔

مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ پہلا مسئلہ قرآن پاک سے ثابت نہ کریں، ورنہ تَوَقَّفُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ لازم آئے گا، اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کریم کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ تَوَقَّفُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ لازم آئے گا، اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خیر رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر قرآن کا واجب الاتباع ہونا، خیر رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے اور خیر رسول کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے تو دُور لازم آئے گا، اور اگر دونوں کی پیروی کا واجب ہونا کسی تیسری دلیل پر موقوف ہے تو سوال ہو گا کہ اس تیسری دلیل کا واجب الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہے؟، اگر قرآن و حدیث پر اس کا ثبوت موقوف ہے تو دور لازم آئے گا، اور اگر کسی چوتھی چیز پر موقوف ہے تو پھر اس چوتھی چیز کے بلکہ میں یہی سو گا، اور نتیجہ میں یا تو دُور لازم آئے گا، یا تسلسل اور یہ دونوں چیزیں باطل ہیں، پس بٹالوی صاحب کو وجوب ثابت کرنے

۱۔ یعنی کسی چیز کا ثبوت خود اسی پر موقوف ہو ۱۲

۲۔ دور، توقف الشیء علی نفسہ کا دوسرا نام ہے ۱۲

۳۔ تسلسل نام ہے توقف الشیء علی غیرہ الی غیر النہایہ کا، یعنی ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز پر موقوف ہو، اور دوسری

کا تیسری پر، اور تیسری کا چوتھی پر، اسی طرح غیر متناہی حد تک توقف کا سلسلہ چلتا رہے ۱۲



والی دلیل کے نفس میں منحصر ہونے کے دعویٰ سے دست بردار ہونا پڑے گا، اور وہ مجبور ہوں گے کہ ان دونوں چیزوں کی پیروی کا واجب ہونا، قرآن و حدیث کے علاوہ کسی اور دلیل سے ثابت کریں اس صورت میں ہم بھی تقلید شخصی کا وجوب اسی دلیل سے ثابت کریں گے، جس سے وہ قرآن و حدیث کا واجب الاتباع ہونا ثابت کریں گے۔

وہ دلیل جس سے بٹالوی صاحب قرآن و رسول کو واجب الاتباع ہونا ثابت کریں گے، وہ کوئی نص تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ نص یعنی دلیل نقلی قرآن و حدیث میں منحصر ہے، ہاں اگر کوئی شخص اپنے آپ کو ٹیپٹو دجی قرار دے، اور خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اپنے آپ کو نبی و رسول بتلائے، اور یہ دعویٰ کرے کہ مجھ پر بذریعہ وحی نص نازل ہوئی ہے کہ قرآن کی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واجب ہے، تو یہ اور بات ہے، مگر کسی مسلمان سے اس کی کیسے توقع کی جاسکتی ہے؟! پس لامحالہ بٹالوی صاحب مجبور ہوں گے کہ کتاب اللہ اور رسول اللہ کی پیروی کا واجب ہونا یا تو اجماع امت سے ثابت کریں یا دلیل عقلی سے کیونکہ یہ دونوں چیزیں بھی حجت شرعیہ ہیں اس صورت میں حضرت قدس سرہ بھی تقلید شخصی کا وجوب انہی دلیلوں سے ثابت کر دکھائیں گے۔

**دفعہ خامس:** آپ ہم سے وجوب تقلید کی دلیل کے طالب ہیں۔ ہم آپ سے وجوب اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، و وجوب اتباع قرآنی کی سند کے طالب ہیں، اگر ایک ان میں سے دوسرے کے لئے وجوب اتباع کی سند ہے تو پھر اس کے وجوب اتباع کی کیا سند؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا اگر قرآن شریف سے ثابت ہوتا ہے، تو قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہوا؟ اور قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے ثابت ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کہاں سے ثابت ہوا؟ بجز اس کے کہ آپ اپنے آپ کو یا اپنے اقربان

۱۔ سند: دلیل ۲۔ قرآن: قرین کی جمع ہے: ہم عمر لوگ، معاصرین، امثال، مثل کی جمع ہے: مانند، ہم صورت، ٹیپٹو: اُترنے کی جگہ



وآمثال کو مہبطِ وحی آسمانی قرار دیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کو زلاطلِ اقدس اور کوئی تدبیر نہیں! مگر ہرچ بادا باد آپ ایسی ہی سند غیر معتبر لائیں، اور دُشمن نہیں بیٹھ لے جائیں! ورنہ پھر ہماری طرف سے یہ گزارش ہے کہ آپ جس موطن سے سندِ وجوبِ اتباعِ نبوی و قرآنی نکال کر لائیں گے، اسی موطن سے ہم سندِ وجوبِ اتباعِ امام نکال کر دکھائیں گے۔

## دھول کے اندر پول

غیر مقلد علامہ محمد حسین صاحب بٹالوی مجتہدِ عصر ہونے کے دعویدار تھے، مگر وہ اور ان کی جماعت کے سارے مجتہدین مل کر بھی حضرت قدس سرہ کی اتنی صاف اور واضح عبارت کا مطلب نہ سمجھ سکے، اور جواب میں یہ کہا کہ ”سائل باوجودے کہ اہل اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوبِ اتباعِ کتاب و سنت کی دلیل ————— خلافتِ داؤدِ مناظرہ ————— کیوں طلب کرتا ہے؟ کہ در صورتِ تسلیمِ اسلام کے، سائل کے نزدیک بھی واجبِ الاتباع ہونا کتاب و سنت کا مسلم ہی ہو گا؟ ورنہ دعوئے اسلام محض کذب ہو جائے گا“ (مصباح الادلۃ ص ۳۲)

اور بے سمجھے مصباح الادلۃ میں ایرانِ ثران کی باتیں لکھیں، جس کا حضرت قدس سرہ نے ایضاً الادلۃ میں بھرپور نوٹس لیا ہے، شائقین حضرات اس کا ضرور مطالعہ کریں، ہم تو یہاں نفسِ مسئلہ کے بارے میں عام قارئین کی دل چسپی کے لئے کچھ گزارشات پیش کرتے ہیں۔

**تقلیدِ فطری چیز ہے:** تقلید یعنی ماہرینِ فن کی پیروی کہ نا ایک فطری چیز ہے، اس کے بغیر

یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خاتم النبیین بھی مانیں، اور ساتھ ہی اپنے پاس وحیِ الہی آنے کا دعویٰ بھی کریں، جیسا کہ قادیانی لعین نے کیا تھا۔

یعنی کچھ ہی کیوں نہ ہو، جو ہو سو ہو، یہ فارسی محاورہ ہے، اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ ہماری طرف سے آپ کو آزادی ہے آپ جیسی چاہیں ویسی دلیل لائیں چاہے غیر معتبر ہی کیوں نہ ہو مگر لائیں تو سہی! ہم بھی دیکھتے ہیں کہ آپ نفس یعنی دلیل نقلی کہاں سے لائے ہیں؟! لے موطن کے اصلی معنی ہیں وطن اور میدانِ جنگ، اور حضرت کی مراد موطن سے قرآن و حدیث کے علاوہ دوسری دو جہتیں یعنی اجماع امت اور قیاس ہیں۔ ۱۳۰



زندگی کی نگاری و قدم نہیں چل سکتی، نیز تقلید صرف احکام و مسائل ہی میں نہیں کی جاتی، بلکہ زندگی کے ہر شعبہ میں تقلید ناگزیر ہے، کھیتی باڑی کرنے والے اپنے بڑوں کی پیروی کرتے ہیں، صنعت و حرفت والے ماہرین کے نقش قدم پر چلتے ہیں، علم و فن کے دلدادہ اکابر کے علوم و معارف کو مشتعل راہ بناتے ہیں، بچے ماں، باپ کی محاکات کرتے ہیں، اور صرف انسانوں تک ہی یہ بات محدود نہیں ہے بلکہ حیوانات میں بھی اس کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

خود غیر مقلدین حضرات احکام شریعت میں نفس تقلید کو نہ صرف جائز بلکہ ضروری قرار دیتے ہیں، نیز حدیث شریف پر عمل کرنے کے لئے بھی بہت سے امور حدیث سے متعلق ایسے ہیں جن میں اتوال سلف کی تقلید ضروری ہے۔

الغرض جب نفس تقلید کا جواز بلکہ وجوب ایک فطری امر ہے، اور موافق و مخالف سب اس کے قائل ہیں تو دلائل کی چنداں ضرورت نہیں ہے، تاہم طمانینت قلب کے لئے ذیل میں قرآن و حدیث سے چند دلائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

**پہلی دلیل:** اللہ پاک کا ارشاد ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو، اور تم میں جو لوگ معاملہ کا اختیار رکھنے والے ہیں ان کا بھی کہنا مانو۔

(النساء آیت ۵۹)

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ "أُولُو الْأَمْرِ" کی پیروی کا بھی حکم دیا گیا ہے، لہذا اس آیت کریمہ سے صراحتہً اللہ، رسول کے علاوہ کی بھی اطاعت و تقلید ثابت ہوتی ہے۔

وہی یہ بات کہ "أُولُو الْأَمْرِ" کون ہیں؟ تو یہ بحث بہت طویل ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ دورِ اوّل میں اس کا مصادیق وہ اہل حکومت تھے، جو یا تو خود احکام شریعت کے ماہر تھے، یا وہ اپنے ساتھ ایسے علماء کو رکھتے تھے جو بوقت ضرورت ان کو احکام شریعت بتاتے تھے، اور وہ اُمراء لوگوں کو حکم دیتے دیتے تھے، مگر آہستہ آہستہ ایک طرف محکّام جہالت کا شکار ہوتے گئے اور دوسری طرف حکومت منہاج نبوت پر باقی نہ رہی اور اُمراء خود رانی سے کام لینے لگے، تو علماء اُمراء سے دور ہوتے گئے، اور صورت حال یہ ہو گئی کہ اُمراء نے صرف انتظام سنبھال لیا، اور علماء کرام نے امت کی دینی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا، آج تک یہی صورت حال برقرار ہے، لہذا اس صورت حال میں "أُولُو الْأَمْرِ"



کامصدق علماء کرام تو ہیں ہی رہے محکام تو اگر ان کے فرامین شریعت کے مطابق ہیں تو وہ بھی آیت کریمہ کا مصداق ہیں ورنہ نہیں، ارشاد نبوی ہے۔  
لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ  
اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت جائز نہیں ہے۔

## دوسری دلیل: اللہ پاک کا ارشاد ہے

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (الانبیاء، اہل علم)

یہ آیت کریمہ اگرچہ خاص بیاق و سباق میں نازل ہوئی ہے، مگر چونکہ الفاظ عام ہیں اس لئے الفاظ کے عموم کا اعتبار ہوگا، اصول فقہ کا ضابطہ ہے کہ

الْعِبْرَةُ لِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا لِخُصُوصِ الْمَوْجِدِ  
نص کے الفاظ کی عمومیت کا اعتبار ہے شان نزول

اور سیاق کی خصوصیت کا اعتبار نہیں ہے۔

علاوہ ازیں ایک مرفوع حدیث سے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور تفسیر زر منشور میں اس آیت کے ذیل میں درج کی گئی ہے، یہ بات صاف طور پر سمجھ میں آتی ہے کہ آیت کریمہ عام ہے، وہ حدیث یہ ہے

”حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ دینی بات جاننے والے کے لئے

مناسب نہیں ہے کہ وہ جانتے ہوئے خاموش رہے، اور نہ جانتے والے کے لئے مناسب نہیں

ہے کہ نہ جاننے کے باوجود خاموش رہے، جبکہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں فَسْئَلُوا أَهْلَ

الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، پس مومن کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ یہ بات جان لے کہ اس

کا عمل شریعت کے مطابق ہے، یا شریعت کے خلاف؟“

اور اس کے جاننے کی صورت یہی ہے کہ جاننے والوں سے پوچھا جائے اور وہ جو بتائیں

اُسے قبول کیا جائے، اسی کا نام اطاعت و تقلید ہے۔

## تیسری دلیل: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ  
لازم پکڑو تم میری سنت، اور میرے راہ یاب ہدایت آ

خلفاء کی سنت، تمام لوگ اس کو، اور ڈاڑھوں سے  
مُسْتَكُونًا بِهَا، وَعَضُوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ

(رحمہ اللہ احمد و ابوداؤد، والترمذی وابن ماجہ مشکوٰۃ)

مضبوط پکڑو تم اس کو

اس حدیث شریف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا خلفاء راشدین کی سنت کی پیروی کا



حکم دیا گیا ہے، پس اس سے نفس تقلید کا مامور بہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔

**چوتھی دلیل:** میں سے ایک آدمی کے سر میں پتھر لگا، جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اسے اختلام ہوا تو اس نے اپنے ساتھیوں سے مسئلہ پوچھا کہ کیا میرے لئے تیمم کرنے کی اجازت ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ جب آپ کے پاس پانی ہے تو آپ کے لئے تیمم کرنے کی اجازت نہیں ہے انہوں نے غسل کیا، اور اسی سے اُن کی وفات ہو گئی، جب ہم نوٹ کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو کسی نے یہ بات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادی، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

قَتَلُوهُ، قَتَلَهُمُ اللَّهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا. فَإِنَّمَا شَفَاءُ الْبَیِّ السُّوَالُ  
(ابوداؤد شریف کتاب الطہارۃ ص ۱۹۱)

ان لوگوں نے اس شخص کو مار ڈالا! مار ڈالیں اللہ تعالیٰ ان کو! کیوں نہ پوچھا انہوں نے جب کہ وہ نہیں جانتے تھے؟ درماندہ کی شفاء تو پوچھنا ہے! علماء سے مسائل پوچھنا، پھر اس کی پیروی کرنا، یہی تقلید ہے، یہ سب دلائل نفس تقلید کے وجوب کے ہیں، اور بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں، کیونکہ نفس تقلید کے وجوب کا کوئی منکر نہیں ہے، غیر مقلدین بھی اس کو مانتے ہیں۔

**تقلید شخصی و غیر شخصی**  
نفس تقلید جس کی فرضیت و وجوب پر سب کا اتفاق ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقلید شخصی اور دوسری تقلید غیر شخصی۔ تقلید شخصی یہ ہے کہ تمام مسائل میں کسی معین امام کی پیروی کی جائے، اور تقلید غیر شخصی یہ ہے کہ جس مسئلہ میں جس کی چاہے تقلید کرے۔

خیر القرون میں چونکہ نفس پرستی کا غلبہ نہیں تھا اس لئے تقلید کی دونوں قسموں میں اختیار تھا کہ جس پر چاہے عمل کرے، مگر خیر القرون کے بعد جب نفس پرستی کا غلبہ ہوا تو تقلید غیر شخصی کو مُضِر اور تقلید شخصی کو ضروری سمجھا گیا، حضرت قدس سرہ ایضاً اللادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

”ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اس زمانہ میں عوام کو ————— یعنی جو لوگ حسب اصطلاح،

و تعریف علماء و فقہاء، ائمہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، ائمہ مُردِ تَجَمُّد میں داخل ہو سکتے ہیں

علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں ————— تقلید شخصی ضروری ہے

ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کریں، گو قابل تقلید واتباع اور بھی سمجھے



جاتے ہیں، ہاں بوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ان کی تقلید بھی مباح ہے کما هو مبسوط  
فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں۔

اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام و خاص کو اباحت مطلقہ و مطلق العنان  
دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔

(ایضاح الادلہ ص ۱۱ مطبوعہ فقہیہ مراد آباد)

**تقلید شخصی کی تاریخ** | دورِ اول میں یعنی دو سو سال تک تقلید شخصی کا رواج کم تھا، اور تقلید غیر شخصی  
کا رواج عام تھا، ہر شخص پیش آمدہ مسئلہ کسی بھی عالم سے پوچھ لیتا تھا،  
اور وہ جو حکم شرعی بتاتا اس پر عمل کرتا تھا، مگر دوسری صدی میں امت مسلمہ میں دو مکتب فکر وجود میں  
آئے، ایک محدثین فقہاء کا اور دوسرا فقہاء محدثین کا۔

محدثین فقہاء سے مراد وہ حضرات ہیں جن کا اصل کام حدیثیں روایت کرنا تھا، مگر وہ مجتہد بھی  
تھے، اس لئے روایت حدیث کے ساتھ مسائل بھی بیان کرتے تھے اور لوگ بطور استفادہ یا بطور  
ضرورت ان سے مسائل پوچھتے تھے، اور وہ جوابات دیتے تھے، مگر امام مالک اس کی بہترین  
مثال ہے۔

اور فقہاء محدثین سے مراد وہ حضرات ہیں جن کا اصل کام مسائل فقہیہ میں غور کرنا تھا، اور  
جوں جوں مسائل منقح ہوتے جاتے تھے وہ حضرات ان کو مدوّن کر لیا کرتے تھے، یہ حضرات حدیث  
شریف کی روایت بہت کم کرتے تھے۔

محدثین فقہاء کے سرخیل حضرت امام مالکؒ ہیں، اور فقہاء محدثین کے امام اعظم حضرت امام  
ابو حنیفہؒ ہیں، پھر یہ سلسلہ چلتا رہا، اور ان کے تلامذہ کا دور آیا، اور آہستہ آہستہ مسلمان دو حصوں  
میں بٹنے چلے گئے، اور الگ الگ مکتب فکر کی پیروی کرنے لگے۔

امام ابو حنیفہؒ پر اللہ تعالیٰ کا خاص فضل یہ ہوا کہ ان کے تلامذہ غیر معمولی صلاحیتوں کے  
مالک ہونے کے باوجود اصول و فروع میں اپنے امام سے بہت زیادہ دور نہیں ہوئے، مگر امام  
مالکؒ کے ساتھ دوسری صورت پیش آئی، ان کے خاص شاگرد حضرت امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ ان سے  
علم حاصل کرنے کے بعد عراق تشریف لے گئے اور امام ابو حنیفہ کے تلامذہ سے بھی علم حاصل کیا،  
اور دوسریوں سے استفادہ کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنے استاد امام مالکؒ سے اصول میں بھی  
علحدہ ہو گئے، اور فروع میں بھی مختلف ہو گئے اور ان کا ایک الگ حلقہ بن گیا۔



پھر امام شافعیؒ کے خاص شاگرد امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے مسئلہ خلقِ قرآن میں غیر معمولی قربانی دی تو ایک جماعت ان کی بھی عقیدت مند ہو گئی، انہی چاروں اماموں کے علوم ان کے تلامذہ نے محفوظ کئے۔

ان چار حضرات کے علاوہ اور بھی متعدد مجتہد پیدا ہوئے، مگر ان کو اچھے شاگرد نہیں ملے جو ان کے علوم کو محفوظ کرتے، پھر عیسوی اور چوتھی صدی میں مجتہدین کی بھرمار ہوئی، اور بہت کم احکام ایسے باقی رہ گئے جن کے جواز و عدم جواز یا کراہت و استحباب وغیرہ میں اختلاف نہ ہوا ہو۔  
ادھر ابنِ زمانہ میں ہوا وہوس کا غلبہ عام ہونے لگا، وہ رخصتوں کو تلاش کرنے لگے، اور جس مجتہد کا قول اپنی خواہش کے موافق ملا اس کو اختیار کر لیا، یہاں تک کہ یہ اندیشہ پیدا ہونے لگا کہ کہیں دینِ متین خواہشات کا مجموعہ نہ بن جائے، اور مسلمان دین کا اتباع کرنے کے بجائے دین کو اپنی خواہشات کے تابع نہ بنالیں اس لئے چوتھی صدی کے اکابر نے اس صورتِ حال پر ٹھنڈے دل سے غور کیا، ان کی سمجھ میں یہی ایک صورت آئی کہ اب تقلید غیر شخصی سے لوگوں کو منع کیا جائے، اور سمجھایا جائے کہ وہ معتین مجتہد کی تقلید کریں تاکہ لوگ تقلید غیر شخصی کی آڑ میں نفس کے بندے نہ بن جائیں اور بے صلاحیت مجتہدین کی پیداوار بھی بند ہو۔

رہا یہ سوال کہ تقلید کے لئے کن شخصیتوں کا انتخاب کیا جائے تو یہ بات بالکل ظاہر تھی کہ دورِ صحابہ کے بعد تابعین کے طبقہ میں سے ایسی شخصیتوں کا انتخاب کیا جانا چاہئے جن کے علوم محفوظ ہوں، کیونکہ محبتِ شرعیہ میں ہیں، قرآن کریم، سنتِ نبوی اور صحابہ کرام کا اجماعی عمل، اس لئے تابعین میں سے ایسی شخصیتوں کا انتخاب مناسب معلوم ہوا جنہوں نے تینوں مصادر کو سامنے رکھ کر احکامِ شرعِ مدون کئے ہوں، تابعین میں ایسی شخصیت صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تھی مگر تمام مسلمانوں کا ان پر متفق ہونا مشکل تھا، کیونکہ امت کا ایک بڑا حصہ محدثین فقہار کی پیروی کرتا تھا، اس لئے تبع تابعین میں سے امام مالک علیہ الرحمۃ کا انتخاب کیا گیا، مگر امام مالکؒ پر بھی اس مکتب فکر کو متفق کرنا ممکن نہیں تھا، ایک بڑی تعداد امام شافعیؒ کی پیروی کرتی تھی، اور ایک جماعت حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی پیروی کرتی تھی، اس لئے ان دونوں حضرات کا بھی انتخاب کیا گیا

لے صحابہ کرام کا اجماع، اجماع امت کا اعلیٰ فرد ہے، اور قیاس بھی حجت شرعیہ ہے، مگر وہ کوئی مستقل حجت نہیں ہے، بلکہ انہی چھ نکتہ کے تابع ہے ۱۲



اور اس طرح چار شخصیتیں متعین کی گئیں جن کے اپنے اپنے حلقہ ہائے اثر بھی تھے، اور جن کے مستنبطات مدون و مرتب بھی ہو چکے تھے، چنانچہ چوتھی صدی میں پوری امت مسلمہ نے ان چار ائمہ کی تقلید شخصی پر اجماع کر لیا، اور ان کے علاوہ کی تقلید کو ناجائز قرار دیا۔

## تقلید شخصی کا وجوہ اجماع امت سے ہے

گزارشات بالا سے یہ بات واضح ہوئی کہ تقلید شخصی کا وجوہ اجماع امت سے ثابت

ہے، اور اجماع امت اصول شریعت میں تیسری اصل ہے، اس سے ثابت ہونے والا حکم بھی قطعی ہوتا ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی شرح سفر السعاده میں لکھتے ہیں:

لیکن علماء کی تجویز اور ان کی مصلحت، مبنی،  
آخر زمانہ میں، مذہب کی تعیین و تخصیص  
ہے، اور دین و دنیا کے کاموں کا ربط و ضبط  
بھی اسی صورت میں تھا۔

”لیکن قرار داد علماء، و مصلحت دید  
ایشان، در آخر زماں، تعیین و تخصیص مذہب  
است، و ضبط و ربط کار دین و دنیا ہم دریں  
صورت بود (بحوالہ ایضاح الادلہ ص ۱۱۸)

حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی قدس سرہ اپنی کتاب ”انصاف“ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

دو صدیوں کے بعد لوگوں میں معین مجتہد کی تقلید  
کا رجحان پیدا ہوا، اور بہت کم لوگ رہ گئے جو  
کسی معین مجتہد کے مذہب پر اعتماد نہ کرتے ہوں  
اور یہی چیز اس زمانہ میں واجب تھی۔

وبعد المائین ظہر فیہم التمدد  
للمجتہدین بأعیانہم، و قل من کان  
لا یعتمد علی مذہب مجتہد بعینہ  
وکان ہذا ہوا الواجب فی ذلک الزمان

یعنی دو رب نبوت سے دور ہو جانے کی وجہ سے امت میں جو اختلافات پیدا ہو گئے تھے  
اور ناقص استعداد رکھنے والے مجتہدوں کی جو بھر مار ہو گئی تھی، اور ہر شخص اپنی رائے پر رکھنے  
لگا تھا اس کا علاج سوائے تقلید شخصی کے اور کچھ نہیں رہ گیا تھا۔

کچھ لوگوں کا اختلاف: اسی زمانہ میں، بلکہ اس سے بھی پہلے، بد قسمتی سے امت میں

۱۰ متقدمین مجتہدین کی تقلید بایں وجہ ممنوع قرار دی گئی کہ ان کے علوم مدون نہیں ہوئے تھے۔

اور نئے مجتہدین کی تقلید اس لئے ناجائز قرار دی گئی کہ وہ نام نہاد مجتہد تھے ۱۲

۱۱ انصاف فی بیان سبب الاختلاف بحوالہ ایضاح الادلہ ص ۱۱۹



ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا تھا جو صرف قرآن کو حجت مانتا تھا، سنت نبوی اور احادیث شریفہ کو وہ حجت نہیں مانتا تھا، یہ فرقہ ”اہل قرآن“ کہلاتا ہے، اور آج بھی دنیا کے کسی گوشہ میں اس کا وجود ہے، مگر ان کا اختلاف اجماع امت میں خلل نہیں ڈال سکتا کیونکہ گمراہ فرقوں کا اختلاف اجماع کو متاثر نہیں کرتا۔

اسی طرح دوسری صدی ہی میں ایک اور فرقہ بھی وجود میں آ گیا تھا جو قرآن کریم کے علاوہ احادیث شریفہ کو تو حجت مانتا تھا، مگر اس سے نیچے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماعی عمل اور قیاس کو حجت شرعیہ نہیں مانتا تھا، یہ لوگ شروع میں تو ”اصحاب ظواہر“ اور ”ظاہری“ کہلاتے رہے پھر رفتہ رفتہ انھوں نے اپنے آپ کو ”اہل حدیث“ کہنا شروع کر دیا، یعنی جو قرآن کریم کے علاوہ حدیثوں کو تو حجت مانتے ہیں، مگر اس کے نیچے اجماع صحابہ اور قیاس کو حجت نہیں مانتے، یہ فرقہ آج بھی موجود ہے، اور وقتاً فوقتاً اُن مسائل میں شور و شغب کرتا رہتا ہے جو صحابہ کرام کے دور میں اجماع سے طے ہوئے ہیں۔ جیسے تراویح کا بیس رکعت ہونا، یہ گروہ اس کو تحقیر کے طور پر سنت عمری کہتا ہے، اور جوان میں گستاخ ہیں وہ ”بدعت عمری“ کہتے ہیں، اسی طرح حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں جمعہ کے لئے جو اذان بڑھائی گئی تھی اس کا یہ لوگ ”سنت عثمانی“ کہہ کر مذاق اڑاتے ہیں۔

ان دونوں گروہوں کے بالمقابل تنانوفی صدامت قرآن کریم کو بھی حجت مانتی ہے،

لہ قرونِ ادلیٰ میں اہل الحدیث محدثین کو کہا جاتا تھا خواہ وہ مجتہد ہوں یا غیر مجتہد مگر محدثین فقہاء کے مکتب فکر کی تقلید کرتے ہوں، سلف کے اقوال میں اور حدیث شریف کی کتابوں میں جہاں بھی اصحاب الحدیث، یا اہل الحدیث کا لفظ آیا ہے، اس سے یہی حضرات مراد ہیں، فرقہ اہل حدیث مراد نہیں ہے، حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے حجتہ الشریعہ جلد اول میں جواب قائم کیا ہے۔ باب الفرق بین اہل الحدیث واصحاب الرأی، اس میں بھی اہل الحدیث سے مراد محدثین ہیں، چنانچہ حضرت قدس سرہ نے باب کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے اعلم انه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيب و ابراهيم والنهري، وفي عصر مالك وسفيان، وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأى، ويهابون الفتيا والاستبطاء الا لضرورة لا يجدون مهابداً، وكان اكبر همهم راية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (ص ۱۲) اس عبارت سے واضح ہے کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کے کلام میں اہل الحدیث سے مراد محدثین ہیں، معروف فرقہ مراد نہیں ہے۔



سنت نبوی کو بھی حجت مانتی ہے، اور صحابہ کرام کے اجماعی عمل کو بھی حجت مانتی ہے، یہ حضرات اہل السنۃ والجماعۃ کہلاتے ہیں، سنت والے یعنی سنت نبوی کو حجت ماننے والے اس جز کے ذریعہ فرقہ اہل قرآن سے امتیاز ہوتا ہے، اور جماعت والے یعنی جماعت صحابہ کے اجماع کو حجت ماننے والے۔ اس جز کے ذریعہ فرقہ اہل حدیث سے امتیاز ہوتا ہے۔ یہی جماعت حدیث شریف کی رو سے فرقہ ناجیہ ہے، مشکوٰۃ شریف میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

”ضروری امت اُن احوال سے دوچار ہوگی جن سے بنی اسرائیل دوچار ہوئے

ہیں، بالکل ان کے ہو بھو، یہاں تک کہ ان میں سے کسی نے اپنی ماں کے ساتھ علانیہ بکاری کی ہوگی تو میری امت میں بھی کچھ لوگ یہ حرکت کریں گے، اور بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے ہیں، اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی، جو سب کے سب جہنم میں جائیں گے سوائے ایک جماعت کے، صحابہ کرامؓ نے پوچھا یا رسول اللہ! وہ ایک جماعت کون سی ہوگی؟ حضورؐ نے ارشاد فرمایا کہ

مَا اَنَا عَلَيْهِ وَاَصْحَابِي (مشکوٰۃ ص ۳)

وہ وہ جماعت ہوگی جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ پر ہوگی

اس حدیث شریف سے اور اس کے علاوہ اور متعدد حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کے طریقہ کی پیروی بھی دین کا ایک جز ہے اور نجات کے لئے ضروری ہے۔ اسی لئے اہل سنت والجماعت نے تقلید شخصی کے لئے وہ ائمہ منتخب کئے ہیں جو دور صحابہ کے بعد ہوئے ہیں۔ جنہوں نے احکام شرع کی ترتیب و تدوین میں عمل صحابہ کا بھی لحاظ کیا ہے۔

الغرض فرقہ اہل حدیث صرف ”اہل السنہ“ ہے۔ ”والجماعۃ“ میں داخل نہیں ہے اس لئے اس کا اختلاف بھی اجماع امت میں خلل انداز نہیں ہو سکتا۔

**کیا اہل حدیث غیر مقلد ہیں؟** اور فرقہ اہل حدیث کو جو غیر مقلد کہا جاتا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ وہ ائمہ اربعہ کی تقلید نہیں کرتا، ورنہ حقیقت

میں وہ بھی مُقلد ہیں، کیونکہ غیر مقلدیت خود ایک مکتب فکر ہے، چنانچہ جو بھی اہل حدیث ہے وہ اپنا مسئلہ اہل حدیث عالم ہی سے پوچھتا ہے، جس طرح ایک حنفی اپنا مسئلہ کسی حنفی عالم ہی سے پوچھتا ہے پس یہ تقلید شخصی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر اہل حدیث حقیقی معنی میں غیر مقلد ہوتے تو اپنے پیش آمدہ مسائل صرف اپنے علماء سے نہ پوچھتے، بلکہ ہر عالم سے پوچھتے خواہ وہ حنفی ہو یا شافعی



یا اہل حدیث، مگر سب جانتے ہیں کہ وہ اپنے ہی علماء سے مسائل پوچھتے ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ بھی دوسروں کی طرح مقلد ہیں۔

رہا یہ سوال کہ جب وہ بھی مقلد ہیں تو پھر ائمہ اربعہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ائمہ اربعہ کی تقلید اس لئے نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ صحابہ کرام کے اجماع کو حجت مانتے ہیں، اور اہل حدیث اس کو حجت نہیں مانتے، مگر وہ مسلمانوں سے یہ بات صاف نہیں کہہ سکتے ورنہ امت ان پر نفرین کرنے لگے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ ان کی اکثریت جماعت اہل حدیث سے الگ ہو جائے، اس لئے وہ لوگوں کو یہ کہہ کر دُرُ غلا تے ہیں کہ یہ چار امام چار بُت ہیں ان کی تقلید شرک ہے ان کو چھوڑو، اور ہماری تقلید کرو۔ اللہ تعالیٰ تمام مسلمانوں کو ان کی فریب دہی سے محفوظ رکھے اور اپنی مرضیات پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے۔ (آمین)



Www.Ahlehaq.Com

⑥

# ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت (مثل اور مشکین کی بحث)

مذاہب فقہاء — روایات اور ان کا مفاد — امام اعظم  
رحمہ اللہ کی مختلف روایات کے سلسلہ میں احناف کے مختلف  
نقطہ ہائے نظر — جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے  
— احتیاط امام اعظم رحمہ اللہ کے قول میں ہے ۔



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

(۶)

# ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت

(مثلاً اور مثلیں کی بحث)

ظہر کا اول وقت بالاتفاق زوال سے شروع ہوتا ہے، اور استوار شمس کے وقت ہر چیز کا جو سایہ ہوتا ہے وہ فی زوال (اصلی سایہ) کہلاتا ہے، اس کے پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ ہموار زمین میں کوئی سیدھی لکڑی یا کیل گاڑ دی جائے، زوال سے پہلے اس کا جو سایہ ہوگا وہ تدریجاً گھٹتا رہے گا، پھر یا تو بالکل ختم ہو جائے گا، یا کچھ باقی رہے گا، اور گھٹنا بند ہو جائے گا، یہی باقی ماندہ سایہ فی زوال (اصلی سایہ) ہے، پھر وہ دوسری جانب بڑھنا شروع ہوگا، جوں ہی بڑھنا شروع ہو سمجھ لینا چاہئے کہ زوال شمس ہو گیا، اور ظہر کا وقت شروع ہو گیا۔

اور ظہر کا وقت کب تک باقی رہتا ہے اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالک رحمہ اللہ، امام شافعی رحمہ اللہ اور امام احمد رحمہ اللہ اور صاحبین یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ، امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ظہر کا وقت اُس وقت ختم ہوتا ہے، جب ہر چیز کا سایہ فی زوال کو رہنا کرنے کے بعد اُس چیز کے بقدر ہو جائے۔ اصطلاح میں اس کو ایک مثل (مانند) کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے دونوں وقتوں کے درمیان



مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حد فاصل ہے نہ وقت مشترک۔

اور امام اعظم سے اس سلسلہ میں چار روایتیں منقول ہیں۔

(۱) ظاہر روایت میں ظہر کا وقت دوڑ مثل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مفتی بہ قول ہے، علامہ کاسانی نے بَدَائِعُ النَّسَائِجِ میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحت مذکور نہیں ہے، امام محمد نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عصر کا وقت دوڑ مثل کے بعد (یعنی تیسرے مثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کہ ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمد نے نہیں کی ہے۔

(۲) امام اعظم کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا ہے، امام طحاوی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحب دوڑ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، اور سید احمد دھلان شافعی نے خِزَانَةُ الْمُفْتِيَيْنِ اور فتاویٰ ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حسن بن زیاد لؤلؤی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سبکی نے مبسوط میں اس کو بروایت امام محمد ذکر کیا ہے، اور صاحب دوڑ مختار نے جو اس قول کو مفتی بہ کہا ہے اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظم سے تیسری روایت یہ ہے کہ مثل ثانی ٹھہل وقت ہے یعنی ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دوڑ مثل کے بعد شروع ہوتا ہے اور دوسرا مثل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عمر کی روایت ہے امام اعظم رحمہ اللہ سے۔

(۴) اور چوتھا قول عمدۃ القاری شرح بخاری میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دوڑ مثل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دوڑ مثل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام گرنی نے اس قول کی تصحیح کی ہے یہ

**روایات** ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت کے سلسلہ میں روایات مختلف وارد ہوئی ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔

پہلی روایت: امامت جبریل والی حدیث ہے جس میں حضرت جبریل ؑ نے پہلے دن ظہر کی



دارال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر پڑھائی تھی یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لوقت عصر بالاس) اور عصر کی نماز دو مثل پر پڑھائی تھی بلکہ

**روایت کا مفاد** اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مثل تک ظہر کا وقت ہے، اور دوسرے مثل سے عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، اور دونوں وقتوں کے درمیان نہ تو کوئی ٹھہرل وقت ہے، نہ مشترک، اس روایت کو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین نے لیا، البتہ امام مالک علیہ الرحمۃ مثل اول کے آخر میں مقیم کے لئے چار رکعت کے بقدر، اور مسافر کے لئے دو رکعت کے بقدر مشترک وقت مانتے ہیں، یعنی اس میں ظہر کی نماز بھی پڑھی جاسکتی ہے اور عصر کی نماز بھی، کیونکہ حضرت جبریل علیہ السلام نے پہلے دن جس وقت عصر کی نماز پڑھائی تھی ٹھیک اسی وقت میں دوسرے دن ظہر کی نماز پڑھائی تھی، علامہ درودیر کی شرح صغیر میں ہے واشترکت الظہر والعصر فی آخر الغامۃ بقدر اربع رکعات، فیکون اخر وقت الظہر، واول وقت العصر

ظہر اور عصر شریک ہیں مثل اول کے آخر میں چار رکعت کے بقدر (شرح صادی میں ہے کہ یہ حالت حضر میں ہے، اور حالت سفر میں دو رکعت کے بقدر ہے) لہذا مثل اول کا آخر ظہر کا آخری وقت اور عصر کا اول (ابتدائی) وقت ہے۔

(بلغۃ السالک ص ۳۱۶)

مگر ابن حبیب مالکی اشتراک کے قائل نہیں ہیں، اور ابن العربی مالکی تو فرماتے ہیں کہ خدا کی قسم! دونوں وقتوں کے درمیان مشترک وقت نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں علماء (مالکیہ) کے پیچھل گئے ہیں۔

واللہ ما بینہما اشتراک، ولقد رکت فیہ اقدام العلماء (حوالہ سابق)

۱۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، ابو داؤد، ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت مروی ہے اس میں لوقت العصر بالاس کا لفظ ہے، یہ روایت ترمذی و نسائی میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے، اور ابن راہویہ نے اپنی مُسنَد میں حضرت ابو مسعود رضی اللہ عنہ سے بھی روایت کی ہے، نیز یہ روایت صحیحین میں بھی ہے، مگر مجمل ہے، یعنی اوقات صلوٰۃ کی اس میں تفصیل نہیں ہے، نیز اس روایت کو بزار رحمہ اللہ نے بھی اپنی مُسنَد میں حضرت ابو ہریرہ سے اور عبد الرزاق نے اپنے مُصَنَّف میں حضرت عمرو بن حزم سے روایت کیا ہے۔ (کافی نصب الرایۃ ص ۲۲۱-۲۲۰ ج ۱)



اور جہور لَوْ قَتِ الْعَصْرُ بِالْأَمْسِ کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ یہ بات راوی نے تقاربِ زمانہ کی وجہ سے کہی ہے، ورنہ حقیقت میں پہلے دن جس وقت عصر کی نماز شروع کی تھی، دوسرے دن اس سے ذرا پہلے ظہر کی نماز پوری کر دی تھی، دونوں دن دونوں نمازیں ایک ہی وقت میں نہیں پڑھی تھیں، کیونکہ آیت کریمہ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا یقیناً نماز مسلمانوں پر فرض ہے اور وقت کے ساتھ محدود ہے) سے یہ بات واضح ہے کہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے، اشتراک نہیں ہے۔

دوسری روایت : یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اوقات دریافت کئے، آپؐ نے اس شخص کو ٹھہرایا، اور دو دن نمازیں پڑھا کر عملی طور پر اوقات نماز کی تعلیم دی، اس روایت میں ہے کہ پہلے دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج سفید اور بلند تھا، اور دوسرے دن ظہر کی نماز بہت زیادہ ٹھنڈی کر کے پڑھائی، اور عصر کی نماز اس وقت پڑھائی جب سورج آخر وقت میں پہنچ گیا تھا بلکہ

یہ روایت مسلم شریف میں حضرت بُرَیْدَةُ رَضِیَ اللہ عنہ سے مروی ہے، اور مسلم شریف ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے اور آدمی کا سایہ اس کے برابر ہو جائے، پھر ظہر کا وقت باقی رہتا ہے عصر کا وقت آنے تک، اور عصر کا وقت باقی رہتا ہے سورج کے زرد ہونے تک یہ

**روایت کا مفاد** اس روایت سے اوقاتِ صلوٰۃ کی کوئی واضح حد بندی نہیں ہوتی، البتہ اس میں یہ جملہ ہے کہ دوسرے دن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز بہت زیادہ ٹھنڈی کر کے پڑھائی، اس سے کچھ ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ شاید مثل ثانی میں پڑھائی ہو، کیونکہ مشاہدہ یہ ہے کہ مثل اول کے ختم تک موسم ٹھنڈا نہیں ہوتا، علاوہ ازیں اس حدیث کے جو الفاظ حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے مروی ہیں کہ ”ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے، اور آدمی کا سایہ اس کے برابر ہو جائے“، اس سے تو یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ مثل ثانی بھی ظہر کا وقت ہے۔



**تیسری روایت:** حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا گشتی فرمان ہے جو آپ نے اپنے گورنروں کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپ نے لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک مثل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو درآں حالیکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار دو یا تین فرسخ کا سفر کر سکتے ہوں۔

**روایت کا مفاد** یہ روایت بھی اس باب میں صریح نہیں ہے، کہ ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، بظاہر روایت سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ مستحب اوقات کا بیان ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ظہر کی نماز پڑھنے کا حکم اس وقت دیا ہے جبکہ سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، حالانکہ ظہر کا وقت زوال ہی سے شروع ہو جاتا ہے، نیز عصر جس وقت میں پڑھنے کا حکم دیا ہے وہ اس بات کا واضح قرینہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے اس فرمان کے ذریعہ لوگوں کو مستحب اوقات کی تعلیم دی ہے، حقیقی اوقات نہیں بتائے۔

**چوتھی روایت:** حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے نماز کے اوقات پوچھے تو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا۔

اَنَا أَخْبَرُكَ: صَلَّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَيْكَ ۖ ۱۲

سن میں تجھے بتاتا ہوں: ظہر کی نماز پڑھ جب تیرا سایہ تیرے برابر ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھ جب تیرا سایہ تیرے دو مثل ہو جائے۔

**روایت کا مفاد** یہ روایت صریح ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے، کیونکہ جب ظہر کو ایک مثل پر پڑھنے کا حکم دیا، اور عصر کو دو مثل پر تو اب مثل ثانی عصر کا وقت تو ہو ہی نہیں ہو سکتا، لا محالہ ظہر ہی کا وقت ہوگا۔ یہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مفاد پر مذکر بالعقل نہیں ہیں اس لئے اس کو لا محالہ حکماً مرفوع ماننا ہوگا۔

۱۲ موطا مالک ص ۳۱۳

۱۳ یہ روایت موطا مالک ص ۳۱۳ اور موطا محمد ص ۲۱۳ میں ہے، یہ دونوں کتابیں درحقیقت ایک ہی ہیں، یعنی بن سنی مضمودی کی روایت موطا مالک کے نام سے مشہور ہے، اور امام محمد بن سن شیبانی کی روایت موطا محمد کے نام سے مشہور ہے ۱۲



**پانچویں روایت:** حضرت ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ کی ہے، جو صحیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضور نے ارشاد فرمایا: ”ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو۔“ کچھ دیر بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضور نے پھر ارشاد فرمایا کہ: ”ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو۔“ **رَأَيْنَا فِي السَّلَاحِ** (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھ لیا) پھر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھا کرو،

اس حدیث کو امام بخاری رحمہ اللہ نے کتاب الاذان میں بھی ذکر کیا ہے، وہاں یہ الفاظ ہیں کہ **سَاوَى الظِّلِّ السَّلَاحِ** (یہاں تک کہ سایہ طول میں ٹیلوں کے برابر ہو گیا)

اس روایت سے یہ امر واضح ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں ظہر کی نماز بالیقین مثل ثانی میں بلکہ مثل ثانی کے بھی آخر میں

### روایت کا مفاد

پڑھی ہے، کیونکہ ٹیلوں کے سایہ کا ظاہر ہونا، بلکہ ٹیلوں کے سایہ کا طول میں ٹیلوں کے برابر ہونا مثل اول میں ممکن ہی نہیں ہے، جس کو ٹرڈر ہو وہ مشاہدہ کر کے اپنا شک دور کر سکتا ہے۔

بخاری شریف کی ہے، جو مشکوٰۃ شریف کے بالکل آخری باب، باب ثواب هذه الامة کے بالکل شروع میں ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ

### چھٹی روایت:

علیہ وسلم نے اپنی امت کی مدت عمر اور یہود و نصاریٰ کی مدت عمر مثال سے سمجھائی ہے کہ ”ایک شخص نے صبح سے دوپہر تک ایک ایک قیراط طے کر کے مزدور رکھے، اور

دوپہر میں ان کو ان کی اجرت دے کر رخصت کر دیا، پھر دوپہر سے عصر تک کے لئے ایک ایک قیراط طے کر کے دوسرے مزدور رکھے، عصر کے وقت ان کو بھی ان کی اجرت دے کر

رخصت کر دیا، پھر عصر سے غروب آفتاب تک کے لئے اور مزدور رکھے، اور ان کی اجرت دو دو قیراط طے کی، جب انھوں نے کام پورا کیا تو ان کو ان کی ڈبل اجرت دی گئی۔

یہ مثال بیان کر کے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تم لوگ وہ مزدور ہو جنہوں نے عصر سے مغرب تک کام کیا ہے، لہذا تمہیں ڈبل مزدوری ملے گی، اس پر یہود

و نصاریٰ ناراض ہو گئے، اور انھوں نے کہا کہ: کام ہم نے زیادہ کیا اور مزدوری ہمیں کم ملی، اللہ تعالیٰ نے اُن سے پوچھا کہ کیا میں نے تمہارا کچھ حق مارا ہے؟ انھوں نے جواب دیا:



نہیں، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: تو میں اپنی مہربانی جس پر چاہوں کروں!“

## روایت کا مفاد

دو مثل تک رہتا ہے، کیونکہ اس روایت کا حاصل یہ ہے کہ امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی مدت عمل کم ہے، اور یہود و نصاریٰ کی مدت عمل زیادہ ہے، یہود کی مدت عمل کا زیادہ ہونا تو بدیہی ہے، کیونکہ وہ صبح سے دوپہر تک ہے، اسی طرح نصاریٰ کی مدت عمل امت محمدیہ کی مدت عمل سے بدیہی طور پر زیادہ اسی وقت ہو سکتی ہے جب عصر کا وقت مثل ثالث سے شروع ہو، اور مثل ثانی کے ختم تک ظہر کا وقت رہے، اگر ظہر کا وقت مثل اول کے ختم تک مانا جائے تو نصاریٰ اور امت محمدیہ دونوں کی مدت عمل میں کوئی واضح تفاوت نہیں رہتا۔ یہ بات ایک مثال سے سمجھئے شہر سہارنپور کے یکم اگست کے اوقات حسب ذیل ہیں۔

غروب آفتاب	مثل ثالث کی ابتداء	مثل ثانی کی ابتداء	نصف النہار
منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ	منٹ ، گھنٹہ
۱۲ - ۷	۱۲ - ۵	۲ - ۴	۱۲ - ۲۵

اوپر دیئے ہوئے اوقات کے اعتبار سے زوال سے مثل اول کے ختم تک ۳ گھنٹے اور ۳ منٹ کا وقت ہے اور مثل ثانی کی ابتداء سے غروب آفتاب تک تین گھنٹے ۸ منٹ کا وقت ہے، دونوں میں صرف ۲ منٹ کا تفاوت ہے اور یہ کوئی واضح تفاوت نہیں ہے، یہ تفاوت آج گھڑیوں کے دور میں تو محسوس کیا جاسکتا ہے، مگر قدیم زمانہ میں عام لوگوں کے لئے اس کا احساس مشکل تھا۔

اور زوال سے مثل ثانی کے ختم تک ۲ گھنٹے ۴ منٹ کا وقت ہے، اور مثل ثالث کی ابتداء سے غروب آفتاب تک صرف دو گھنٹے کا وقت ہے، لہذا تفاوت دو گھنٹے ۴ منٹ کا ہوگا، اور یہ ایسا واضح تفاوت ہے کہ اُسے ہر شخص بخوبی پہچان سکتا ہے، اور اسی صورت میں تمثیل نبوی واضح طور پر سمجھی جاسکتی ہے، الغرض یہ روایت اگر عقل سلیم ہو تو اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ظہر کا وقت مثل ثانی کے ختم تک رہتا ہے۔

بحث کے شروع میں امام اعظمؒ کی چار روایتیں بیان کی گئی ہیں ① ظہر کا وقت مثل ثانی کے ختم تک رہتا ہے، اور عصر کا وقت مثل ثالث

امام اعظمؒ کی مختلف روایات کے سلسلہ میں احناف کے مختلف نقطہ نظر



کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یہ ظاہر روایت ہے۔ ② ظہر کا وقت مثل اوّل کے ختم تک رہتا ہے، اور عصر کا وقت مثل ثانی کی ابتداء سے شروع ہوتا ہے۔۔۔۔۔ یہی جمہور کا بھی مذہب ہے۔ ③ مثل ثانی پورا ٹھہل وقت ہے۔ ④ مثل ثانی کے آخر میں تھوڑا وقت ٹھہل ہے۔۔۔۔۔ امام اعظمؒ کی ان مختلف روایتوں کے سلسلہ میں اخاف کے تین نقطہ نظر ہیں:

**پہلا نقطہ نظر:** یہ ہے کہ یہ تمام روایات باہم متعارض ہیں، لہذا غور کر کے آخری روایت متعین کی جائے، اور مقدم روایات کو منسوخ قرار دیا جائے، صاحب خزائنہ المفقیین اور صاحب فتاویٰ ظہیریہ نے یہی صورت اختیار کی ہے، چنانچہ انھوں نے دوسرے قول کی طرف امام صاحب کا رجوع کرنا نقل کیا ہے، اور اس کو آخری قول قرار دیا ہے۔۔۔۔۔ مگر کتب مذہب میں یہ رجوع معروف نہیں ہے، اس لئے عام طور پر یہ نقطہ نظر تسلیم نہیں کیا جاتا۔

**دوسرا نقطہ نظر:** یہ ہے کہ موافقت جمہور یا قوت دلیل کی بنا پر کسی ایک قول کو ترجیح دی جائے، چنانچہ امام طحاویؒ اور صاحب درمختار نے موافقت جمہور کے پیش نظر دوسرے قول کو ترجیح دی ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔۔۔۔۔ اور شارح منیۃ علامہ ابراہیم حلبیؒ، اور علامہ ابن عابدین شامیؒ، اور مفتیان دارالعلوم دیوبند نے قوت دلیل کی بنا پر پہلے قول کو ترجیح دی ہے جو ظاہر روایت ہے، علامہ شامیؒ صاحب درمختار پر رد کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

”و صاحب درمختار نے جو فرمایا ہے کہ ”امام اعظمؒ کی دوسری روایت اظہر ہے، حدیث جبریل کی وجہ سے اور حدیث جبریل اس مسئلہ میں نص ہے“ یہ فرمانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے قول کے کافی دلائل موجود ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل کی کمزوری ظاہر نہیں ہوئی ہے، بلکہ امام صاحب کے دلائل قوی ہیں جیسا کہ مطولات اور شرح منیۃ کے مطالعہ سے یہ بات معلوم کی جاسکتی ہے، اور علامہ ابن نجیم مہری نے البحر الرائق میں یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ امام صاحب کا قول چھوڑ کر صاحبین کا قول، یا ان میں سے کسی ایک کا قول کسی ضرورت ہی کی وجہ سے اختیار کیا جاسکتا ہے، مثلاً امام صاحب کی دلیل کمزور ہو، یا تعامل امام صاحب کے قول کے خلاف ہو، جیسے مزارعت کا مسئلہ، محض مشائخ کے یہ کہہ دینے سے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے، امام صاحب کا قول نہیں چھوڑا



**مفسر نقطہ نظر:** یہ ہے کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جاتے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثل ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے، اور عصر کا وقت مثل ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثل ثانی سے شروع ہونے کا احتمال ہے، لہذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثل ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثل اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثل ثانی میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا، قضا نہیں کہا جائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ————— جیسا کہ حاجیوں کو حرمین شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے۔ کوئی شخص مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صحیح کہا جائے گا یعنی ذمہ فارغ ہو جائے گا مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثل ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشاء کے خلاف ہے، شریعت کا منشاء یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل ہونا چاہئے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر ہونا چاہئے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے۔ اور وقت ٹھہل سے امام صاحب کی مراد یہی عملی اہمال ہے یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت قدس سرہ کا نقطہ نظر غالباً یہی ہے، چنانچہ ایضاً الادلہ میں حضرت ارشاد فرماتے ہیں کہ دو وقت مابین المثلین (یعنی مثل ثانی) کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقت ظہر میں داخل کر سکتے ہیں، نہ وقت عصر میں۔ یا یوں کہتے کہ ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے، تو دوسرے طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام صاحب نے ظاہر الزوات میں وقت مذکور (مثل ثانی) وقت ظہر میں شامل کر دیا، تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقت مذکور (مثل ثانی) میں ادا کر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑ جائے، اور وقت یقینی کو ترک کر کے وقت محتمل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے۔

راہی صلوٰۃ ظہر، اُس کا وقت یقینی گو ایک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃ مذکور (ظہر کی نماز) وقت یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہیے کہ مابین المثلین (مثل ثانی) ہی میں اُس کو ادا کر لے، کیونکہ یہ وقت گو وقت محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمال ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضا محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایت یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کا بوجہ معروضہ (مذکورہ



وجہ کہ بنا برہر وقت ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقت عصر میں داخل کرنے سے  
اداء صلوٰۃ قبل الوقت کا احتمال باقی ہے۔ ————— یہ مطلب نہیں کہ وقت مذکور  
(مثلاً ثانی) بالیقین وقت ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقار ظہر مثل تلک یقینی ہے بعینہ  
ایسا ہی مثلیں تلک وقت ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقت ظہر یقینی تو مثل تلک ہے، اور  
ابتداء عصر بالیقین مثلیں سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہ روایات مختلفہ دونوں  
امر کا متحمل ہے۔ (ص ۱۵۵ تا ص ۱۵۶ فخریہ)

حضرت قدس سرہ نے یہ نقطہ نظر دو وجہ سے اپنایا ہے، ایک اس وجہ سے کہ مثلیں تک وقت ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثل ثانی عصر کا وقت ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامت جبریل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں، یعنی اسلام کے بالکل دوہراول کی روایت ہے، اور باقی تمام روایتیں مابعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اور مثلیں کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلیں سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلیں تک کر دیا ہو، لہذا مثل ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذمہ فارغ ہو جاتے، اگر مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائے تو آخری تین روایتوں کی بنا پر کھٹکار ہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمہ فارغ نہ ہوا ہو۔

رہا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثلِ اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہوگی، اور اگر مثلِ ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامتِ جبرئیل والی حدیث کے پیشِ نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہوگی تو قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جاتا ہے۔

الغرض جمہور نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ اولاً تو مبنی بر احتیاط نہیں، اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا ہے اور امام اعظمؒ نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے، اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جاتا ہے۔ عجزاً اللہ تعالیٰ خیراً واثابہ بما ہوا اھلہ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں ہے | جمہور کا مُستند یعنی امامتِ جبریل والی حدیث قطعی دلیل نہیں ہے، کیونکہ



اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بنا پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے دائماً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل مثل ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس نہیں ہیں۔ اب حضرت قدس سرہ کے ارشادات پڑھئے:

دفعہ سادس: ظہر کے وقت میں اور عصر کے وقت میں صابغین کا تو وہی مذہب ہے، جو اور اماموں کا ہے، اور امام اعظمؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اور اسی پر **عَمْرٍو مَنِ شَرَّفَيْنِ رَأْدَهُمَا اللّٰهُ شَرْفًا وَغَيْرِهِ** میں عمل ہے۔ مگر ظاہر روایت میں امام صاحبؒ یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے، اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے، خیر تم کو بوجہ بے نقصی کسی بات پر آڑ نہیں، مگر جب آپ بے وجہ لڑنے کو تیار ہیں تو بے جواب دیئے رہا بھی نہیں جاتا۔

سنئے! **مَوْطَا** امام مالکؒ میں بروایت امام محمدؒ اور بروایت یحییٰ ابن یحییٰؒ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے جس میں **لَقَدْ صَلَّيْتُ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ، وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ** موجود ہے۔ یہ روایت ہر چند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو **مَدَاخَلَتْ** ممکن نہیں، اس لئے خواہ مخواہ بالمعنی مرفوع کہنا پڑے گا۔

اور چونکہ اس باب میں جہاں مثل اور مثلین آتا ہے، وہاں علاوہ

لہ اُر، ضد، ہٹ لہ خواہ مخواہ: ناچار، خواہی نہ خواہی لہ بالمعنی یعنی حکماً۔ لہ یہ ایک تادیل باطل کا جواب ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں فی زوال کا استیثنا نہیں فرمایا ہے، اس لئے ان کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جب ہر چیز کا سایہ مع فی زوال ایک مثل ہو جائے تو ظہر پڑھو، لہذا ظہر کا ایک مثل سے پہلے پڑھنا ثابت ہوا، اور خفیہ کا استدلال باطل ہوا۔ حضرت قدس سرہ نے اس تادیل باطل کا جواب یہ دیا ہے کہ چونکہ اس باب کی جملہ روایات میں جہاں مثل اور مثلین کے الفاظ آئے ہیں وہاں فی بزوال کے علاوہ مثل اور مثلین مراد ہیں اس لئے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ارشاد میں بھی یہی معنی مراد لینے ہوں گے اس کے برخلاف مراد لینا سخت ناانصافی ہوگی ۱۲



فی الزوال مثل اوشلین لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کرنا پڑے گا ورنہ سخت ناانصافی ہے۔ اس صورت میں آپ ہی فرمائیں کہ ظہر کی نماز حسب ارشاد حدیث، بعد مثل واقع ہوگی، یا قبل مثل؟ مگر جب وقت ظہر بعد مثل باقی ہے، تو لا جرئ شروع عصر بعد اوشلین ہوگا، کیا عجب ہے کہ اوقات میں آخر کار تغیر و تبدل واقع ہوا ہو، ظہر کا وقت مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی تعصیب باعث نقصان ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے احتیاط (و تقویٰ) تو یہ ہے کہ تا مقدور ظہر مثل سے پہلے پہلے پڑھ لی جاوے، اور اگر اتفاقاً بشریت سے قبل مثل اتفاق نہ ہوا ہو، تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کرے، اور بظاہر منشأ ظاہر الروایت یہی ہے۔ اور غور کیجئے تو یہ بات دور از عقل نہیں، کیونکہ احادیث اوقات محکم نہیں جس میں احتمال نسخ نہ ہو، پھر اس پر روایت مُشارٌ الیہا موجود جو نسخ کی جانب مُشیّر ہے، تعارض ہوتا تو ہم انھیں احادیث کو ترجیح دیتے جن سے مثل کو حد فاصل بین الوقتین بنایا ہے۔ مگر جب تک اختلاف وقت ممکن ہو تو دعویٰ تعارض کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اس لئے یہ عرض ہے کہ جب ترجیح احادیث مُشارٌ الیہ کی

۱۔ یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے موافق جب ایک مثل ہو جانے کے بعد ظہر کی نماز پڑھی جاتے گی تو اذکار لا جرئ: یقیناً ۲۔ یعنی ظہر کا وقت دو مثل تک بڑھانے کی وجہ سے عصر کا وقت گھٹ گیا ہو۔ ۳۔ تا مقدور: حتی الامکان ۴۔ اتفاق نہ ہوا ہو، یعنی نہ پڑھ سکا ہو۔ ۵۔ روایت مُشارٌ الیہا یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا روایت ۶۔ یعنی امامت جبریل والی حدیث کو لیا جاتا۔ ۷۔ یعنی جب روایات مختلف اوقات پر محمول ہو سکتی ہیں، کیونکہ ہمیں تاریخ معلوم ہے کہ امامت جبریل الی حدیث دور اول کی ہے، اور باقی روایات مابعد زمانہ کی ہیں، تو تعارض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ تعارض کیلئے وحدت زمان بھی شرط ہے۔ ۸۔ یعنی جب امامت جبریل والی حدیث کو ترجیح دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، کیونکہ وہ مقدم زمانہ کی ہے، تو پھر ان احادیث یعنی حدیث ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ پر عمل کرنے سے کیوں انکار کیا جاتا ہے؟



کوئی صورت نہیں، تو پھر ان احادیث پر عمل کرنے سے کیا انکار ہے؟  
 کیا آپ کی رائے سے بھی یہ حدیثیں گئی گذریں (ہیں)؟ اتباع سنت و  
 احتیاط دونوں حاصل، ان کو یک نخت چھوڑ دیجئے، تو پھر عدم ادائے  
 فرائض کا کھٹکا سر پر۔

ہاں اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو، جو دربارہٴ دوا  
 اداۃِ صلوٰۃِ عصر قبل المثلینِ نض صریح ہو، یا فقط آخری وقت ہی میں  
 اداۃِ صلوٰۃِ عصر قبل المثلینِ پر نض صریح ہو، اور پھر صحت میں مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ  
 بھی ہو، تو لائیے اور دیش نہیں بیٹ لے جاتیے، پڑا تیا یاد رکھئے کہ نض  
 وغیر نض کا سمجھنا ہر کسی کا کام نہیں، سوچ سمجھ کر کام کیجئے گا، ورنہ ایسا  
 نہ ہو

ع میں الزام اُن کو دیتا تھا قصور اپنا نکل آیا

ع

Www.Ahlehq.Com



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

## تساوی ایمان کا مسئلہ

امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال — ایمان کی تعریف میں اختلاف  
 — لفظی نزاع کی حقیقت — ایمان کے دو معنی —  
 ایمان کے بسیط ہونے کے دلائل — احناف بلا وجہ مطعون  
 کئے گئے — اختلاف کا راز کھلتا ہے — تزیید  
 ایمان والی نصوص کا مطلب



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

⑤

## تساوی ایمان کا مسئلہ

امام اعظم رحمہ اللہ سے دو باتیں مروی ہیں: ایک اَیْمَانِیُّ کَایْمَانِ جَبْرِئِلُ (میرا ایمان حضرت جبریل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے) اور دوسری اَیْمَانُ اَہْلِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَ اَیْمَانُ الْأَوَّلِیْنَ وَالْآخِرِیْنَ وَالْأَنْبِیَاءِ وَاجْدُہُ (آسمان وزمین والوں کا ایمان، اور اگلوں پچھلوں کا ایمان اور انبیاء کا ایمان ایک ہے)۔

امام اعظم رحمہ اللہ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم نادانوں نے سمجھا نہیں، یادداشتان کو آشفۃ تَرَبُّنَانِہ کے لئے غلط معنی پہنا کر وہ طوفان بے تمیزی بپا کیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحب پر مَرَجَہ ہونے کا الزام بھی دھردیا! — لیکن جب ان ارشادات کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند لوگ تو خاموش ہو گئے، مگر بد باطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے اپنے دل کے پھپھو لے پھوڑتے رہتے ہیں۔

چنانچہ اہل حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولوی محمد حسین بٹالوی صاحب نے ہندوستان کے تمام حنفیوں کو جو چیلنج دیا تھا، اور اشتہار کے ذریعہ جو دش سئوالات کئے تھے اُن میں یہ مسئلہ بھی شامل تھا — یہ مسئلہ تساوی ایمان کے نام سے پہچانا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف |



اختلاف پایا جاتا ہے، خود اہل حق کے درمیان بھی اختلاف ہے، محدثین ایمان کی کچھ تعریف کرتے ہیں، اور احناف کچھ اور تعریف کرتے ہیں، مگر جب ایک دوسرے کا نقطہ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان محض لفظی نزاع (جھگڑا) ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے۔

## لفظی نزاع

لفظی نزاع کئی طرح کا ہوتا ہے، مثلاً دو مختلف باتوں کا محکوم علیہ علیحدہ علیحدہ ہو، جیسے زید کے دو لڑکے ہوں، ایک بڑا عالم اور دوسرا بڑا جاہل، پس اگر کوئی شخص کہے کہ زید کا لڑکا بڑا عالم ہے، اور دوسرا شخص اس کی تردید کرے کہ نہیں، وہ تو بالکل جاہل ہے، اور دونوں کے پیش نظر زید کے الگ الگ لڑکے ہوں، تو یہ لفظی نزاع کہلائے گا، کیونکہ جب حقیقت حال کھلے گی کہ زید کے دو لڑکے ہیں، ایک عالم، اور ایک جاہل تو جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

یا مثلاً ایک لفظ کے دو معنی ہوں، کسی کے پیش نظر ان میں سے ایک معنی ہوں، اور دوسرے کے پیش نظر دوسرے معنی ہوں، اور وہ آپس میں بحث و مباحثہ کریں تو یہ محض لفظی نزاع ہے، جب حقیقت حال سامنے آئے گی کہ اس لفظ کے دو معنی ہیں تو جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

یا ایک چیز کی دو قسمیں ہوں، کچھ حضرات کے پیش نظر ایک قسم ہو، اور دوسرے لوگوں کے پیش نظر دوسری قسم ہو، اور آپس میں اختلاف کریں تو یہ بھی لفظی نزاع ہے۔

## ایمان کے دو معنی

ایمان کے دو معنی ہیں، یا یوں کہئے کہ ایمان کی دو قسمیں ہیں، ایک نفس ایمان، اور دوسری ایمان کامل، جیسے انسان دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک محض انسان، اور دوسرا کامل انسان، محض انسان تو وہ ہے جس پر حیوان ناطق صادق آتا ہو، چاہے اس کے دونوں ہاتھ نہ ہوں، دونوں پیر نہ ہوں، نہایت بد صورت ہو، اور اول نمبر کا بے وقوف ہو، پھر بھی وہ انسان ہے، اور کامل انسان وہ ہے جو تائم الخلق ہو، فہم و فراست میں یگانہ روزگار ہو، حسن و جمال میں یوسف زمانہ ہو، طاقت و قوت میں رستم دوراں ہو، اور نظافت و طہارت میں فرشتہ صفت ہو تو یہ بھی انسان ہے، مگر کامل انسان ہے۔

اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ ایمان بھی دو طرح کا ہے، ایک نفس ایمان جس پر نجات اخروی کا مدار ہے، اور دوسرا کامل ایمان، جو نجات اولیٰ کا ضامن ہے۔ ————— لہذا بعض حضرات



نے تو نفسِ ایمان کی تعریف کی، اور دوسرے لوگوں نے ایمانِ کامل کی تعریف کی، جس کی وجہ سے ایمان کی تعریفیں مختلف ہو گئیں، مگر جب حقیقتِ حال واضح ہوئی کہ دونوں تعریفوں کا مُعرّف علیحدہ مُلحدہ ہے، تو انصاف پسند لوگوں نے تسلیم کر لیا کہ یہ نزاع محض لفظی نزاع ہے۔

## ایمان کی پہلی تعریف

ماثرِ ید یہ اور جمہورِ محققین صرف تصدیقِ قلبی (دل سے ماننے) کو ایمان کہتے ہیں، اور اقرارِ بسانی (زبانی اقرار) کو احکامِ دینیہ

ہماری کرنے کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ اور سُرخسی، بُزْ دَوِی اور بعض دیگر احناف کے نزدیک ”ایمان“ تصدیقِ قلبی اور اقرارِ بسانی کے مجموعہ کا نام ہے، پھر ان حضرات میں اختلاف ہے کہ اقرارِ ایمان کا اصل رکن ہے یا زائد؟ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے الفقہ الاکبر میں فرمایا ہے کہ الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالتَّصْدِيقُ لیکن امام اعظم نے یہ صراحت نہیں فرمائی کہ اقرارِ ایمان کا حقیقی جز ہے، یا اضافی؟ محققین کا خیال یہ ہے کہ اضافی جز ہے، دنیا میں کسی کو مسلمان قرار دینے کے لئے اقرارِ شرط ہے، ورنہ ایمان بسیط ہے، اس کا کوئی جز نہیں ہے، لہذا ماثرِ ید یہ کی تعریف اور دیگر احناف کی تعریف میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ مومن ہونے کے لئے جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، ان تمام چیزوں کو دل سے مان لینے کا نام ”ایمان“ ہے، حدیثِ جبریل میں جو مشکوٰۃ شریف کے بالکل شروع میں آئی ہے، حضرت جبریل علیہ السلام نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ ایمان کیا ہے؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

ایمان یہ ہے کہ آپ اللہ تعالیٰ کو مانیں، اس کے فرشتوں کو، اس کی کتابوں کو، اس کے رسولوں کو، اور دنیا کے آخری دن کو مانیں، اور بھلی بُری تقدیر کو مانیں۔

أَنْ تُوْمِنَ بِاللّٰهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُوْمِنَ بِالْقَدْرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ

حضرت جبریل علیہ السلام نے جوابِ نبوی کی تائید فرماتے ہوئے صدقّت کہا، اس جوابِ نبوی اور جبریل کی تائید سے یہ بات واضح ہوئی کہ ایمان صرف تصدیقِ قلبی کا نام ہے، کیونکہ اس حدیث میں ایمان کا صلہ بار آیا ہے، اور اس صورت میں ایمان کے معنی تصدیق یعنی یقین کرنے کے ہوتے ہیں اور یہ چھ چیزیں جن کے ماننے کو ایمان قرار دیا گیا ہے مومن پہ اور مُصدّق پہ۔



وہ چیزیں جن پر ایمان لانا اور جن کو دل سے ماننا ضروری ہے، کہلاتی ہیں۔ اس کی اور زیادہ مختصر تعبیر اَلْاِيْمَانُ بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُوْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ہے یعنی اللہ کے رسول کی لائی ہوئی تمام تعلیمات کو سچے دل سے مان لینے ہی کا نام ایمان ہے۔

الغرض مومن ہونے کے لئے ضروری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام تعلیمات کو سچے دل سے مانے، اگر ان میں سے کسی بھی ایک چیز کو دل سے نہیں مانے گا تو وہ مومن نہیں ہوگا، بلکہ کافر ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص ایمان لانے کے بعد مومن نہیں رہے کسی بھی ایک چیز کا دل سے انکار کر دے تو مومن نہیں رہے گا، کافر ہو جائے گا۔

ایمان کے بسیط ہونے کے دلائل | مفسر قرآن قاضی بیضاوی علیہ الرحمۃ نے اپنی تفسیر میں سورہ بقرہ کے شروع میں ایمان کے بسیط ہونے پر

کئی دلیلیں قائم کی ہیں، جن میں سے دو یہ ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ متعدد آیتوں میں دل کو ایمان کا محل قرار دیا گیا ہے، مثلاً اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ (ان لوگوں کے دلوں میں اللہ تعالیٰ نے ایمان ثابت فرمادیا ہے) اور یہ بات ظاہر ہے کہ دل میں صرف تصدیق پائی جاتی ہے، لہذا اسی کا نام ایمان ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض آیتوں میں ایمان کی دل کی طرف اسناد کی گئی ہے، یعنی ایمان کو دل کا فعل بتایا گیا ہے، مثلاً قَالُوا اٰمَنَّا بِاٰوٰهٰمُ حٰدٍ لَّكُمْ قُوْمٌ مِّنْ قُلُوْبِهِمْ (وہ اپنے منہ سے کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے، اور ان کے دل یقین نہیں لائے ہیں) اس قسم کی آیات سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ایمان دل کا فعل ہے، اور دل کا فعل تصدیق ہے، پس وہی ایمان ہے۔

ایمان کی دوسری تعریف | اس کے بالمقابل جمہور محدثین، اشاعہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ”ایمان“ تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بدنی کے

مجموعہ کا نام ہے، ان حضرات نے بھی اپنے موقف کو قرآن وحدیث سے مدلل کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگایا ہے جس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ | ان حضرات نے جب اعمال کو ایمان کا جز بنایا تو قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے یا نہیں؟

اور تمام مومنین کا ایمان یکساں ہے یا متفاوت؟

احناف کے نزدیک چونکہ اعمال، ایمان کا جز نہیں ہیں اس لئے انھوں نے اس کا انکار کیا



کہا کہ اِیْمَانِیُّ کَایْمَانٌ جَمْرٌ یُعْلَلُ اور الْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِی الْاِیْمَانِ یعنی ایمان میں کمی و زیادتی نہیں ہوتی، اور تمام مؤمنین، یہاں تک کہ ایک انسان اور بڑے سے بڑے فرشتہ کا ایمان یکساں ہے، کہ اعمالِ ایمان کا جز نہیں ہیں، اور نفسِ تصدیق میں کمی و بیشی ممکن نہیں ہے، کیونکہ تصدیق مقولہ کَیْفٌ ہے، مقولہ کَمٌ سے نہیں ہے یعنی تصدیق ایک کیفیتِ قلبی کا نام ہے، اور کیفیت میں شدت و ضعف ہو سکتا ہے، مگر کمی زیادتی نہیں ہو سکتی، کیونکہ کمی زیادتی کمیات کی خاصیت ہے، کیفیت میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔

الغرض کمی زیادتی کے دو معنی ہیں، ایک حقیقی، اور دوسرے مجازی، حقیقی معنی یہ ہیں کہ دو چیزوں کا کثرت و مقدار میں متفاوت ہونا، اور مجازی معنی ہیں دو چیزوں کا کیفیت میں یعنی شدت و ضعف کے اعتبار سے متفاوت ہونا۔ حقیقی معنی کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، اور مجازی معنی کے اعتبار سے ایمان کا کم و بیش ہونا ایسا بدیہی ہے کہ کوئی عقل مند اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

اب رہا یہ سوال کہ جب ایمان مقولہ کَیْفٌ سے ہے، اور اس میں کمی زیادتی نہیں ہو سکتی تو مساوات کیسے ہوگی؟ کیونکہ مساوات اُنہی چیزوں میں ہو سکتی ہے جن میں کمی بیشی کا امکان ہو، اور ایمان میں کمی بیشی کا امکان نہیں ہے اس لئے مساوات بھی نہیں ہو سکتی، لہذا احناف کا یہ کہنا کہ تمام مؤمنین ایمان میں مساوی اور یکساں ہیں کیونکر صحیح ہو سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایمان میں اگرچہ بالذات مساوات نہیں ہو سکتی، مگر محلِ ایمان یعنی مُؤْمِن کے اعتبار سے برابری ہو سکتی ہے، اور احناف نے مُؤْمِن بہ کے اعتبار سے مساوات کو ثابت کیا ہے، حضرت قدس سرہ ایضاً الادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”حضرت امام صاحب جو جملہ مؤمنین کو مساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب

یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذاتِ ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساویِ مُؤْمِن بہ، ایمان کو مساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولہ کَیْفٌ سے ہے اگر کمی و بیشی اور مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کما هو ظاہر بواسطہ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

(ص ۱۷۷ مطبع قاسمی دیوبند)

احناف بلا وجہ مَطْعُون کئے گئے | امام اعظم حضرت ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ اور احناف اپنے اس قول کی وجہ سے کہ اِیْمَانِیُّ کَایْمَانٌ



جبرئیلؑ اور المؤمنون مستودون فی الایمان، بہت زیادہ مطعون کئے گئے، اور اُن پر یہ الزام لگایا گیا کہ یہ حضرات عمل کو کوئی اہمیت نہیں دیتے، جیسے مرنے کہتے ہیں کہ اعمالِ صالحہ تو آخرت میں مفید ہوں گے، مگر اعمالِ سیئہ کا انسان کو کوئی ضرر نہیں پہنچے گا، بلکہ تو من کی تمام سینئات (دُرائیاں) معاف کر دی جائیں گی، اور بعض حضرات نے تو کھل کر امام اعظم رحمہ اور احناف کو مرنے قرار دے دیا، فالی اللہ المشتکی! حالانکہ احناف کی درج ذیل تصریحات موجود تھیں:

① الفقه الاکبر میں خود امام اعظمؒ نے تحریر فرمایا ہے کہ

وَلَا نَقُولُ: إِنَّ حَسَنَاتِنَا مَقْبُولَةٌ وَسَيِّئَاتِنَا  
مَغْفُورَةٌ كَقَوْلِ الْمُرْجَةِ

اس کے بعد امام صاحب نے مزید وضاحت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ

”بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کوئی نیکی کرے گا اس کی سب شرطیں ملحوظ رکھتے ہوئے،

اور وہ نیکی اُن عیوب سے خالی ہو جو نیکی کو برباد کرنے والے ہیں، پھر وہ شخص اپنی نیکی کو کفر و ارتداد کے ذریعہ، اور اخلاقِ سیئہ کے ذریعہ برباد نہ کرے، یہاں تک کہ دنیا سے بحالتِ ایمان گزر جائے، تو یقیناً اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہیں فرمائیں گے، بلکہ اس کی وہ نیکی قبول فرمائیں گے، اور اس کو اس پر ثواب عطا فرمائیں گے، اور جو بُرائیاں شرک و کفر سے نیچے درج کی ہیں، اور جن سے بُرائیاں کرنے والے نے توبہ نہیں کی ہے، یہاں تک کہ وہ دنیا سے بحالتِ ایمان گزر گیا، تو اس کا معاملہ اللہ کی مشیت میں ہے، اگر اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو دوزخ کی سزا دیں گے، اور اگر چاہیں گے تو اس سے درگزر فرمائیں گے، اور اس کو دوزخ کی سزا بالکل نہیں دیں گے۔“

۲) الفہم الاکبر میں دوسری جگہ ہے کہ:

إِيمَانُ أَهْلِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا يَزِيدُ  
وَلَا يَنْقُصُ مِنْ جِهَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَزِيدُ  
وَيَنْقُصُ مِنْ جِهَةِ الْيَقِينِ وَالتَّصَدِيقِ،  
وَالْمُؤْمِنُونَ مُسْتَوُونَ فِي الْإِيمَانِ

۱۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق و یقین میں شدت و ضعف کے اعتبار سے کمی بیشی ہوتی ہے۔



والتوحید، مُتَفَاضِلُونَ فِي الْأَعْمَالِ۔ دتوحید میں، اور کم و بیش ہیں اعمال میں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ایمان کا کم و بیش نہ ہونا اور تمام مومنین کے ایمان کا یکساں ہونا صرف مُؤْمِنُ بِہ کے اعتبار سے ہے، کیونکہ جن چیزوں پر ایمان لانا ضروری ہے، وہ محدود و متعین ہیں، ان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے، اور وہ ہیں جَمِيعُ مَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ صَلَّو اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم۔ مگر دو اعتبار سے ایمان میں کمی و بیشی ہوتی ہے۔

(الف) مُؤْمِنُ بِہ کی تصدیق و یقین کے اعتبار سے، کیوں کہ یقین، یقین سب برابر نہیں ہوتے، ایک ماوشما کا یقین ہے، ایک اولیاء کرام کا یقین ہے، ایک انبیاء عظام کا یقین ہے، ایک عام فرشتوں کا یقین ہے، اور ایک اللہ کے مقرب فرشتوں کا یقین ہے، ان سب یقینوں کو مساوی اور یکساں کوئی پاگل بھی نہیں کہہ سکتا۔

(ب) اعمال کے اعتبار سے مومنین کے درجات کی کمی بیشی بھی ایک مُسَلَّمۂ حقیقت ہے، ایک انبیاء کرام کا عمل ہے، دوسرا امتی کا عمل ہے، پھر امتوں کے اعمال میں بھی تفاوت ہے، لہذا اعمال کے اعتبار سے بھی مساوات کا دعویٰ کوئی بے عقل ہی کر سکتا ہے۔

(۳) شرح فقہ اکبر میں ہے کہ:

امام ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: میرا ایمان جبریل کے ایمان کے مشابہ میں نہیں کہتا کہ میرا ایمان جبریل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے، کیونکہ مُثَلِّثٌ (مانند ہونا) کے معنی تو یہ ہیں کہ تمام صفات میں برابری ہو، اور مشابہت کے لئے یہ ضروری نہیں، بلکہ بعض اوصاف میں برابری کی بنا پر مُشَابَہ کہا جاسکتا ہے، بھلا ایسا کون ہو سکتا ہے جو ہر اعتبار سے افراد امت، ملائکہ اور انبیاء علیہم السلام کو برابر کہتا ہو؟!

رَوَى عَنْ ابْنِ حَنِيفَةَ ۖ اَنَّهُ قَالَ: اَيُّمَانِي كَاَيِّمَانِ جِبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَا اَقُولُ: مِثْلُ اَيِّمَانِ جِبْرِئِيلَ ۚ، لَانِ الْمِثْلِيَّةَ تَقْتَضِي الْمَسَاوَاتِ فِي كُلِّ الصِّفَاتِ، وَالتَّشْبِيْهَ لَا يَقْتَضِيْہُ، بَلْ يَكْفِي لِاِطْلَاقِہِ الْمَسَاوَاتِ فِي بَعْضِہٖ، فَلَا اَحَدٌ يُسَوِّي بَيْنَ اَيِّمَانِ اَحَدٍ النَّاسِ وَ اَيِّمَانِ الْمَلَائِكَةِ وَالْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ كُلِّ وَجْہٍ (بحوالہ ایضاح الادلۃ ص ۱۷۷)

امام صاحب کی اس وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے قول سے بعض لوگوں کو غلط فہمی ہو گئی تھی، جس کی وضاحت امام صاحب نے ضروری سمجھی، مگر پھر بھی لوگ نہیں سمجھے، اور وہ برابر امام صاحب کے قول کے غلط معنی بیان کر کے امام صاحب کو بدنام کرتے رہے، اس لئے آپ کے تلمیذ رشید حضرت امام محمد رحم نے ارشاد فرمایا کہ میں ایمانی کا ایمان جبریل کہنا ناپسند کرتا ہوں۔



بلکہ اس کی جگہ اَمَنْتُ بِمَا اَمَنْ بِهِ جَبْرِئِلُ عَلَیْہِ السَّلَام کہنا پسند کرتا ہوں۔  
امام محمدؒ کا یہ ارشاد لوگوں کو غلط فہمی سے بچانے کے لئے تھا، ورنہ حقیقت میں امام اعظمؒ کے قول کا مطلب بھی وہی ہے جو امام محمدؒ کے تلقین کئے ہوئے نئے جملہ کا مطلب ہے۔

## اختلاف کا راز کھلتا ہے

لیکن جب یہ مسئلہ لوگوں کے سامنے آیا کہ مرتکب کبیرہ (کبیرہ گناہ) کرنے والا، مؤمن ہے یا نہیں؟ تو معتزلہ اور خوارج نے یہ موقف اختیار کیا کہ وہ ایمان سے خارج ہو گیا، کیونکہ ایمان تین اجزاء سے مرکب ہے، اور مرکب کا کوئی بھی جز رُفوت ہو جائے تو مرکب باقی نہیں رہتا، لہذا جب عمل صالح باقی نہیں رہا، بلکہ اس نے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کیا، تو وہ ایمان سے خارج ہو گیا، پھر کیا ہوا؟ کافر ہوا یا نہیں؟ اس میں معتزلہ اور خوارج کے درمیان اختلاف ہو گیا۔ خوارج کے نزدیک وہ کافر ہو گیا، اور معتزلہ کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوا، بلکہ وہ بیچ کا بچو لیہ ہو گیا۔ (وہی منزلة بین المنزلتین) اور احناف نے مرتکب کبیرہ کو مؤمن قرار دیا۔ امام اعظم علیہ الرحمۃ نے الفقہ الاکبر میں تحریر فرمایا ہے کہ:

وَلَا تُكْفِرُ مُسْلِمًا بِذَنْبٍ مِنَ الذُّنُوبِ،  
وَانْكَانَتْ كَبِيرَةً، اِذَا لَمْ يُسْتَحِلَّهَا  
وَلَا تُزِيلُ عَنْهُ اسْمَ الْاِيْمَانِ،  
وَسَمِيَّتْهُ مُؤْمِنًا حَقِيْقَةً، وَيَجُوْزُ  
اَنْ يَكُوْنَ مُؤْمِنًا فَاسِقًا غَيْرَ  
كَافِرٍ۔

اور ہم کسی مسلمان کو کسی بھی گناہ کی وجہ سے کافر نہیں قرار دیتے، چاہے وہ گناہ کبیرہ ہو، جب گناہ کرنے والا اس کو حلال نہ سمجھتا ہو، اور ہم اس سے ایمان کا اطلاق ختم نہیں کرتے، بلکہ ہم اس کو حقیقہً مؤمن کہتے ہیں، ہاں، وہ مؤمن فاسق ہو سکتا ہے، مگر کافر نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح محدثین نے بھی مرتکب کبیرہ کو مؤمن قرار دیا، اور ایمان سے خارج نہیں کیا، اور جب ان سے پوچھا گیا کہ مرتکب کبیرہ مؤمن کیسے ہو سکتا ہے؟، ایمان تو مرکب ہے یعنی اعمال ایمان کا جز ہیں لہذا عمل کے فوت ہونے پر ایمان فوت ہو جانا چاہئے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ اعمال ایمان کا اصلی جز نہیں ہیں، بلکہ تکمیلی اور تزیینی جز ہیں، اس لئے اس کے نہ رہنے سے ایمان فوت نہ ہوگا۔

الغرض اس موقع پر محدثین نے معتزلہ اور خوارج کا ساتھ چھوڑ دیا، اور احناف کے ساتھ ہو گئے، اور واضح ہو گیا کہ محدثین نے اعمال کو جس ایمان کا جز بنایا تھا، وہ ایمان کامل تھا، اور



انصاف و محدثین کا وہ اختلاف جس نے لاکھوں صفحات سیاہ کر دائے تھے وہ محض غلط فہمی کا نتیجہ تھا، اور تمام انصاف پسند لوگوں نے جان لیا کہ احناف نے ایمان کی جو تعریف کی تھی، اور اعمال کو اس کا جز نہیں بنایا تھا وہ نفس ایمان تھا اور محدثین نے ایمان کی جو تعریف کی تھی اور اعمال کو اس ایمان کا جز بنایا تھا وہ ایمان کامل تھا۔

الغرض جب حقیقت حال لوگوں کے سامنے آئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان حقیقی نزاع نہیں ہے صرف لفظی نزاع ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں وَلِذَا ذَهَبَ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَفْظِيٌّ، اور اسی طرح کی تصریح حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی فرمائی ہے، نیز نواب صدیق حسن خاں صاحب بھوپالی (غیر مقلد) نے بھی مَعْنَى الرَّائِدِ فِي شَرْحِ الْعُقَائِدِ میں لکھا ہے کہ وَزُرْدِ اِہْلِ تَحْقِیْقِ اِیْنِ نِزَاعٍ لَفْظِیِّ اسْت

امام نووی علیہ الرحمۃ بھی یہی تحریر فرماتے ہیں قَالَ الْمَحْقُقُونَ مِنْ أَصْحَابِنَا الْمُتَكَلِّمِينَ نَفْسَ التَّصْدِيقِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَالْإِيمَانُ الشَّرْعِيُّ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ بِزِيَادَةِ تَشَارُطِهِ، وَهِيَ الْأَعْمَالُ، وَنَقْصَانُهَا، قَالُوا: وَفِي هَذَا تَوْفِيقٌ بَيْنَ ظَوَاهِرِ النُّصُوصِ الَّتِي جَاءَتْ بِالزِّيَادَةِ، وَأَقَاوِيلِ السَّلَفِ، وَبَيْنَ أَصْلِ وَضْعِهِ فِي اللُّغَةِ، وَمَا عَلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُونَ (ایضاح الادلۃ ص ۱۷ مطبوعہ فخریہ مراد آباد)

ترجمہ: ہمارے اصحاب میں سے محققین متکلمین نے فرمایا ہے کہ خود تصدیق نہ بڑھتی ہے نہ گھٹتی ہے اور ایمان شرعی (ایمان کامل) بڑھتا گھٹتا ہے اس کے ثمرات کے بڑھنے سے — اور وہ ثمرات اعمال ہیں — اور ثمرات کے گھٹنے سے، ان حضرات نے فرمایا کہ اس طرح ان نصوص کے ظاہری معنی کے درمیان جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے درمیان، اور لفظ ایمان کے لغوی معنی کے درمیان، اور متکلمین کا جو مسلک ہے اس کے درمیان توفیق و تطبیق ہو جاتی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ قرآن پاک کی بعض آیتوں سے ایمان میں زیادتی ثابت

تَزَايُدِ اِیْمَانٍ وَالِیْ نُّصُوصِ کَامَطْلَب

ہوتی ہے جیسے اللہ پاک کا ارشاد ہے:



وَإِذَا مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُمْ مَن يَقُولُ آيَاتُكُم نَزَلَتْهُ هَذِهِ آيَاتُنَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدَتْهُمْ إِيمَانُهُمْ وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ  
(التوبة ۱۲۲)

اور جب بھی کوئی (نئی) سورت نازل ہوتی ہے، بعض منافقین (غریب مسلمانوں سے تمسخر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ) (بتاؤ) اس سورت نے تم میں سے کس کے ایمان میں ترقی دی؟ سو (سنو) جو لوگ ایماندار ہیں اس سورت نے اُن کے ایمان میں (تو) ترقی دی ہے اور وہ خوش ہو رہے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں یہ بات صراحتاً موجود ہے کہ ایمان کی یہ زیادتی (مزید احکام و اخبار کی وجہ سے تھی، یعنی جب جب اللہ تعالیٰ کا نیا کلام نازل ہوتا تھا، اور نئے احکام آتے تھے تو مومن پہ میں اضافہ ہوتا تھا، جس سے مومنین کے ایمان میں بھی اضافہ ہوتا تھا، اور ان کی ایمانی کیفیت یعنی خوشی بڑھ جاتی تھی، اور مومن پہ میں یہ اضافہ نزدیکی کے زمانہ میں ہوتا تھا، اب وحی مکمل ہو چکی ہے، اس لئے مومن پہ میں اضافہ کی کوئی صورت نہیں ہے۔

اس کی مزید تشریح یہ ہے کہ اسلام کے دورِ اول میں جتنا قرآن پاک نازل ہوا تھا، بس اتنے پر ایمان لانا ضروری تھا، جو احکام نازل ہو چکے تھے اُن پر ایمان لانا مکمل ایمان تھا، پھر جوں جوں نئی وحی آتی اور نئے احکام اترتے تو اُن نئے احکام پر ایمان لانا بھی ضروری ہوتا تھا، اس طرح ان حضرات کا ایمان بڑھتا رہتا تھا، مگر وہ زیادتی نفسِ ایمان میں نہیں ہوتی تھی، بلکہ مومن پہ میں ہوتی تھی یعنی ان چیزوں میں ہوتی تھی جن پر ایمان لانا ضروری ہے، مومن پہ کی اس زیادتی کو ایمان کی زیادتی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ پھر جب نبوت کا دور ختم ہو گیا، اور وحی کی تکمیل ہو گئی، تو اب مومن پہ محدود و متعین ہو گیا کہ اتنی چیزوں کو ماننا ایمان کے لئے ضروری ہے اور سب لوگوں کے لئے اُن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہو گیا، اب ان میں نہ زیادتی ہو سکتی ہے نہ کمی، لہذا مومن پہ کے اعتبار سے ایمان میں زیادتی اور کمی کا سوال ختم ہو گیا۔

ہاں تصدیق کے مکملات یعنی اعمال کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے، اسی طرح تصدیق کی کیفیت یعنی شدت و ضعف کے اعتبار سے بھی ایمان میں کمی بیشی مُکَمَّل ہے، مگر کمیت یعنی مقدار کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی، کیونکہ ایمان چاہے کتنا ہی قوی ہو اس میں کوئی جزر بڑھتا نہیں ہے، حضرت قدس سرہ ایضاً الادلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقتِ ایمان عند المحققین فقط تصدیقِ قلبی ہے، اور یہ امر



بھی سب کے نزدیک عقلاً و نقلاً بدیہی ہے کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ماجاء بہ الرسول ہے، سو اب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ماجاء بہ الرسول دو امر تھے، تو اُن کی تصدیق کا نام ایمان تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو اُن کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علیٰ ہذا القیاس و تفاوٹاً جوں جوں تزیید احکام بوجہ نزول ہوتا گیا احاطہ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی۔

غایۃ مانی الباب یہ تزیید تصدیق باعتبار ذات تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی، مگر اس زیادتی کو زیادتی تصدیق و زیادتی ایمان کہنا کسی طرح خلاف عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ جس قدر مُصَدِّق بہ یعنی ماجاء بہ الرسول میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبار تعلق زیادتی مانی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بدائتہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ کثیر تعلقات کی وجہ سے اصلی وصف پر اطلاق زیادتی برابر سب اہل عقل کرتے ہیں۔ دیکھئے! اگر زید کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عمر و درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے عمر و سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً کسی کی زیر حکومت دس شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے شخص کی زیر حکومت بیس آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے شومسکے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص کو ہزار مسکے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اُس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں۔

اب دیکھئے! مسئلہ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسرے شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے معنی نہیں ہیں کہ حقیقتہً علم وغیرہ میں جو کہ منجملہ

۱۔ یہاں سے حضرت قدس سرہ ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ مُؤْمِن بہ کی زیادتی کی وجہ سے نفس ایمان میں تو زیادتی نہیں ہوتی، پھر آیت کریمہ میں مُؤْمِن بہ کی زیادتی کو ایمان کی زیادتی کیوں قرار دیا گیا ہے، حضرت کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا تعلق چونکہ مُؤْمِن بہ سے ہے، اس لئے تعلق کی زیادتی کو نفس ایمان کی زیادتی قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اہل عقل تمام اوصاف میں تعلقات کی زیادتی کی وجہ سے اصل وصف پر بھی زیادتی کا اطلاق کرتے ہیں، چاہے حقیقت میں اصل وصف میں زیادتی نہ ہوئی ہو، اسی طرح آیت کریمہ میں بھی تعلق کی زیادتی کی وجہ سے نفس ایمان پر زیادتی کا اطلاق کیا گیا ہے ۱۲



کیفیات و اوصاف ہیں کوئی جزر گھٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزیید متعلقات کی وجہ سے اوصاف مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے مسئلہ مذکورہ میں بوجہ تزیید معلوم و محکوم وغیرہ جو علم و حکومت کو زائد کہہ دیا ہے، بعینہ اسی طرح نصوص معلومہ میں بوجہ تزیید مؤمن بہ ایمان کو زائد فرما دیا ہے (ایضاح الادلۃ ص ۱۴۲ و ص ۱۴۳)

## دفعہ سابع کا خلاصہ

حضرت قدس سرہ کے ارشادات کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر تمام مومنین کے ایمان کے مساوی اور یکساں ہونے کا مطلب کوئی یہ سمجھتا ہے کہ کیفیت میں یعنی قوی اور ضعیف ہونے میں تمام مومنین کا ایمان برابر ہے، تو یہ احناف کی رائے نہیں ہے، اور اگر کوئی احناف کے سر یہ الزام لگاتا ہے تو دلیل پیش کرے، ورنہ ایسی بے بنیاد تہمت سے باز آئے۔

امام اعظم علیہ الرحمۃ کے قول کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام مومنین خواہ وہ انبیاء کرام ہوں یا فرشتے یا عام مسلمان سب کا ایمان مؤمن بہ کے اعتبار سے یکساں ہے، اور یہ بات سبھی لوگوں کے نزدیک مسلم ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے، مقولہ کم سے نہیں ہے، یعنی ایمان ایک کیفیت قلبی کا نام ہے، وہ کوئی مقدار نہیں ہے جس کو بانٹا جاسکے، اور وہ کم و بیش ہو سکے، لہذا نفس ایمان کے اعتبار سے ایمان میں کمی بیشی اور مساوات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اور جو آیات زیادتی ایمان پر دلالت کرتی ہیں، ان میں مؤمن بہ کی زیادتی کی وجہ سے ایمان کی زیادتی مراد ہے، نفس ایمان میں وہاں بھی زیادتی نہیں ہوتی، بلکہ مؤمن بہ کے ساتھ تعلق میں زیادتی ہوتی ہے، اب حضرت کے ارشادات پڑھئے :

## دفعہ سابع : تساوی ایمان کے اگر یہ معنی ہیں کہ شدت و ضعف

و قوت میں برابر ہو، تو آپ ہی فرمادیں کہ یہ کون کہتا ہے؟ اور اس کی کیا سند ہے؟ اگر ہو تو لائیے، اور دلائل نہیں پیش لے جائیے، ورنہ اس تہمت بے اصل سے باز آئیے، کچھ تو خدا سے شرمائیے



اور اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائکہ کو ایمان ہے، اُنھیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان ہے، اس باب میں عوام اُنھیں کے قدم بقدم ہیں، تو پھر سوا آپ کے اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ اگر حقیقتوں میں سے اس کا کوئی منکر ہو تو بتلائیے، اور سند دکھلائیے، اور دُش نہیں بیش لے جائیے، ورنہ تہمت بے جا سے باز آئیے، کچھ تو خدا سے شرمائیے۔

زیادہ کیا عرض کروں، اگر یوں کہوں کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے، اور کیف قابل قسمت و نسبت بذاتِ خود نہیں ہوتا، جو کمی بیشی (اور) مساوات کا امکان ہو، تو آپ بے وجہ آیات و احادیث

لہ کو یعنی کا ۱۲

۱۲ حقیقوں کی تخصیص اس لئے کی گئی ہے کہ لاہوری صاحب نے چیلنج حقیقوں کو دیا تھا۔ ورنہ یہ مسئلہ اجماعی ہے، کسی بھی اس میں اختلاف نہیں ہے کہ مؤمن بہ یکساں ہیں۔ جن جن امور پر انبیاء اور ملائکہ کے لئے ایمان ضروری ہے ان ہی سب باتوں پر عام مسلمانوں کے لئے بھی ایمان لانا ضروری ہے۔

۱۳ حکماء نے کائنات کو دُش اجناس عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولہ کیف ہے، جس کی تعریف یہ ہے عَرْضٌ لَا يَفْتَوِي لِذَاتِهِ قِسْمَةٌ، وَلَا نِسْبَةٌ، کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات سے نہ بٹوے کو چاہے، نہ نسبت کو، ”قسمت نہ چاہنے“ کی قید سے مقولہ کَم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کَم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اجسام مقولہ کَم سے ہیں، اس لئے اُن کو بانٹا جاسکتا ہے، اور نہ نسبت نہ چاہنے کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اُبُوْتُ (باپ ہونا) اَبُ (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولہ کیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ”لذاتہ“ کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطے سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مؤمن بہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مومنین کے ایمان میں مؤمن بہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۱۲



مُشْعِرۃ زیادت کو پیش کر کے اوقات خراب کریں گے، حالانکہ اُن آیات و احادیث میں جہاں زیادتی پر دلالت ہے، وہاں یہ بھی دلالت ہے کہ وہ زیادتی باعتبار تزیید احکام و اخبار تھی، جو اُس وقت بوجہ تَجَدُّدِ نزولِ وحی ہوتی رہتی تھی، اور اب کسی طرح مُتَصَوِّر نہیں، باعتبار اصل ایمان نہ تھی۔ یہ میری گزارش اُن صاحبوں کی خدمت میں ہے، جو اس مُشْرَب سے بھی واقف ہیں، اور فہم و انصاف بھی رکھتے ہیں، ورنہ اُن صاحبوں کی خدمت کے لئے جیسے اکثر غیر مقلدین ہوتے ہیں، وہ اول ہی مضمون کافی ہے، وہ صاحب اس مضمون کے جواب کی تکلیف نہ اٹھائیں، مفت حیران ہوں گے، اور کچھ کام نہ چلے گا۔

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)

۱۱۱ مُشْعِرۃ: خبر دینے والی، اطلاع دینے والی، ظاہر کرنے والی ۱۲

۱۱۲ یعنی جن حضرات میں حقائقِ فہمی کی صلاحیت ہے اور جو ائمہ مجتہدین کے مسلک سے واقف ہیں

اہل ظواہر کی طرح نصوص کا صرف ظاہری مطلب نہ لیتے ہوں ۱۳



۸

# قضاۃ قاضی کا ظاہر اوباطن نافذ ہونا

ظاہر اوباطن کا مطلب — عقود و فسوخ کی تعریف — جمہور کی عقلی و قلبی دلیل — امام اعظم رحمہ اللہ کے عقلی و قلبی دلائل — جمہور کی دلیل کے جوابات — مقدمات خمسہ — (۱) ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے — بیع و شراء وغیرہ صرف اسباب ملک ہیں — (۲) مرد و عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں — (۳) نکاح کی حقیقت بیع ہے — (۴) نکاح میں کس چیز کی بیع ہوتی ہے؟ — حیوانات سے انتفاع جائز ہونے کی وجہ — (۵) نکاح کیوں ضروری ہے؟ — حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بعد از خدا تمام کائنات کے مالک ہیں — شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے — حرمت متعہ کی وجہ — قاضی کے فیصلہ سے بھی منکوحہ عورت کسی کی ملک نہیں ہو سکتی — غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام اعظم کا مذہب — قاضی نائب خدا اور رعیت کا ولی ہے — ظالم قاضی نہ تو نائب خدا ہے نہ رعیت کا ولی — قضاۃ قاضی کے ظاہر اوباطن نافذ ہونے کی وجہ — تحصیل ملک کے لئے غلط طریقہ اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے — مگر طریقہ کی خرابی ملک تک نہیں پہنچتی — قطعہ من النافض صریح نہیں — ہمیں چوگاں، ہمیں میدان ! —



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

۸

## قضاے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

پہلے چند ضروری اصطلاحیں سمجھ لینی چاہئیں، تاکہ مسئلہ سمجھنے میں مدد ملے۔

**ظاہر و باطن کا مطلب** | ”ظاہر“، فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کو عملی طور پر نافذ کرے گا، مثلاً مدعی کے حق میں ڈگری ہوئی ہے، تو جس چیز کے بارے میں نزاع اور جھگڑا ہے، اس کو مدعی علیہ کے قبضہ سے نکال کر مدعی کے قبضہ میں دے گا، نیز اس سے متعلقہ احکام بھی نافذ کرے گا، جیسے کسی مرد نے کسی عورت سے نکاح کا دعویٰ کیا، اور قاضی نے مرد کے حق میں فیصلہ کیا، تو قاضی وہ عورت مرد کے سپرد کرے گا، اور شوہر کے ذمہ نان و نفقہ اور سکنی وغیرہ لازم کرے گا، اور اگر کسی جائیداد کے بارے میں جھگڑا ہے تو قاضی مدعی علیہ کا دخل ختم کر کے مدعی کو اس کا قبضہ دلانے گا۔

اور ”باطن“، فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دیانۃً بھی نافذ ہوگا، مثلاً مثال مذکور میں اس عورت سے مرد کے لئے صحبت کرنا جائز ہوگا، اور عورت کے لئے دیانۃً اس مرد کو اپنے نفس پر قدرت دینا جائز ہوگا، اور اگر کسی جائیداد کے بارے میں قاضی نے فیصلہ کیا ہے، تو مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں گے۔

**عقود و فسوخ کی تعریف** | عقود: عقد کی جمع ہے، فقہاء کی اصطلاح میں ”عقد“ کہتے ہیں ایجاب و قبول کے ذریعہ کوئی معاملہ کرنا، جیسے

بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ۔

اور فسوخ: فسوخ کی جمع ہے، فقہاء کی اصطلاح میں ”فسخ“ کہتے ہیں سابقہ عقد کو ختم



کرنا بغیر کمی زیادتی کئے ہوئے، جیسے، اقالہ، طلاق وغیرہ

## واسطہ اور اس کی قسمیں

ذات کا وصف کے ساتھ انصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے اور کبھی بالواسطہ، پھر واسطہ میں طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الاثبات، دوسرا واسطہ فی الثبوت، اور تیسرا واسطہ فی العروض۔

**واسطہ فی الاثبات:** حد واسطہ کو کہتے ہیں، کیونکہ قیاس میں موضوع کو محمول کے لئے حد واسطہ کے واسطہ ہی سے ثابت کیا جاتا ہے۔ اس بحث میں واسطہ کی اس قسم کا ذکر نہیں آئیگا۔

**واسطہ فی الثبوت:** وہ چیز ہے جس کے توسط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو، صرف

موصوف کے انصاف کے لئے واسطہ ہو، اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ ریز کپڑا رنگتا ہے تو صرف کپڑا

رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ ریز متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ واسطہ

فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے۔

**واسطہ فی العروض:** وہ چیز ہے جو حقیقہً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا انجن، ڈبوں اور مسافروں کے

متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقہً متحرک انجن ہے اور ڈبے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

**مسئلہ کا آغاز:** اگر کسی دعوے دار نے قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے، کسی بھی طرح قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس

لئے قاضی نے مقدمہ کی مدعی کے حق میں ڈگری کر دی، تو آیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہرِ نافذ ہوگا، یا باطناً بھی؟

عقود و فسوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں بالاتفاق قاضی کا فیصلہ صرف ظاہرِ نافذ ہوگا، جیسے املاکِ مُرسَلہ کے دعویٰ میں اور عقود و فسوخ میں اختلاف ہے۔

لہ املاک: ملک کی جمع ہے، اور مُرسَلہ کے معنی ہیں مطلقہ، چھوڑا ہوا، اور ملکِ مُرسَل کا دعویٰ (بانی مسئلہ پر)



امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ عقد و فسخ میں یہی قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، اور امام اعظم حضرت ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ تین شرطوں کے ساتھ یہ فیصلہ ظاہر بھی نافذ ہوگا، اور باطناً بھی۔ اور وہ تین شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں قاضی فیصلہ کر رہا ہے اس میں عقد و فسخ قبول کرنے کی صلاحیت ہونی چاہئے مثلاً جو عورت نہ تو کسی کے نکاح میں ہو، نہ عدت میں، ایسی عورت سے اگر کوئی شخص نکاح کا جھوٹا دعویٰ کرے، اور جھوٹے گواہوں کے ذریعہ اپنا دعویٰ ثابت کرے، اور قاضی اس کے حق میں ڈگری کر دے تو یہ فیصلہ ظاہر بھی نافذ ہوگا، اور باطناً بھی، یعنی قاضی اس عورت کو حکم دے گا کہ وہ اپنا نفس اس مدعی کو سپرد کر دے، اور مدعی کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، اور عورت کے لئے دیاتہ اپنے نفس کو سپرد کرنا بھی درست ہوگا، اور باہمی استمتاع حلال ہوگا، کیونکہ اگرچہ حقیقت میں نکاح نہیں ہوا، مگر قاضی کے اس فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، چنانچہ کوئی دوسرا شخص اس عورت سے نکاح نہیں کر سکتا۔

الغرض باطناً قاضی کا فیصلہ نافذ ہونے کے لئے سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ محل میں عقد و فسخ کو قبول کرنے کی صلاحیت ہو، اگر محل میں عقد و فسخ قبول کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو پھر قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہ ہوگا مثلاً جو عورت کسی کے نکاح میں ہے، یا عدت میں ہے، اس کا دوسرے کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس عورت میں اس حالت میں عقد نکاح قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، پس ایسی عورت سے اگر کوئی شخص نکاح کا جھوٹا دعویٰ کرے، اور قاضی جھوٹے گواہوں کی وجہ سے مدعی کا ذب کے حق میں فیصلہ کر دے تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، باطناً نافذ نہ ہوگا، یعنی قاضی وہ عورت مدعی کا ذب کے سپرد تو کر دے گا، مگر اس کے لئے اس عورت سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا، نہ عورت کے لئے دیاتہ

(بقیہ صفحہ ۱۲۵ کا) وہ ہے جس کا کوئی معین سبب ذکر نہ کیا گیا ہو، مثلاً ایک آدمی دعویٰ کرتا ہے کہ یہ گھر، یہ زمین میری ہے، اور اس کا کوئی سبب بیان نہیں کرتا کہ اس نے یہ املاک خریدی ہیں، یا میراث میں ملی ہیں، یا کسی نے ہبہ کی ہیں، اور مدعی نے اپنے دعویٰ پر جھوٹے گواہ پیش کر کے قاضی سے اپنے حق میں فیصلہ کرایا، تو قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا، کیونکہ یہ ملک مُرسل کا دعویٰ ہے، کسی عقد کا دعویٰ نہیں ہے ۱۲۔



اپنے نفس کو سپرد کرنا جائز ہوگا، اور باہمی جو بھی استمتاع ہوگا وہ فعل حرام ہوگا۔

**دوسری شرط :** یہ ہے کہ قاضی کو نہ تو حقیقت حال کا علم ہو، نہ گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم ہو، اگر قاضی اپنے طور پر حقیقت حال جانتا ہو، یا گواہوں کا جھوٹا ہونا جانتا ہو، تو پھر قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر اناقد ہوگا، باطن اناقد نہ ہوگا۔

**تیسری شرط :** یہ ہے کہ قاضی کا فیصلہ شہادت کی بنیاد پر ہو، جھوٹی قسم کی بنیاد پر نہ ہو مثلاً ایک عورت نے قاضی کے یہاں دعویٰ کیا کہ اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں، اور شوہر نے انکار کیا، عورت کے پاس گواہ نہیں تھے، اس لئے قاضی نے شوہر سے قسم لی، اس نے جھوٹی قسم کھالی، اور قاضی نے طلاق نہ ہونے کا فیصلہ کر دیا، اور عورت جانتی ہے کہ واقعہ شوہر نے اس کو تین طلاقیں دی ہیں، تو قاضی کا یہ فیصلہ باطن اناقد نہ ہوگا، اور عورت کے لئے اس شوہر کے ساتھ رہنا جائز نہ ہوگا، اور نہ ہی اس عورت کے لئے اس شوہر کی میراث سے حصہ لینا جائز ہوگا، اور شوہر کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہوگی۔

امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا جو مذہب ہے وہی امام احمدؒ کی ایک روایت بھی ہے، اگرچہ وہ روایت حنابلہ کے یہاں مفتی بہ نہیں ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں:

وحکی ابو الخطاب عن احمد رواية اخرى  
مثل مذہب ابی حنیفہ فی ان حکم الحاكم  
یزیل الفسوخ والعقود، والاول هو المذهب  
ابو الخطاب نے امام احمدؒ سے ایک اور روایت  
امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی طرح نقل کی ہے کہ  
قاضی کا فیصلہ عقد و فسخ کو متغیر کر دیتا ہے، اور  
مذہب یعنی مفتی بہ قول پہلا ہے۔  
(المغنی ص ۱۱۲)

نیز امام صاحب کا جو مذہب ہے وہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی تھا، صاحب ہدایہ فرماتے ہیں وهو قول ابی یوسف اولاً (ص ۲۹۳)، اسی طرح بعض حضرات نے بیان فرمایا ہے کہ امام محمدؒ کی رائے بھی وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا وہ فیصلہ جو آگے آرہا ہے ذکر کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ وَبِمِ نَأْخُذُ (اور ہم اسی کو لیتے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، اور صرف امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے موافق ہے۔

بخاری شریف میں حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے  
کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

**جمہور کی نقلی دلیل**



اَللّٰهُمَّ تَخْتَصِمُونَ اِلَيَّ ، وَلَعَدَّ  
بَعْضُكُمْ اَلْحَنُّ بِحُجَّتِهِ مِنْ  
بَعْضٍ ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ  
اَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ فَاِنَّمَا اَقْطَعُ  
لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ ، فَلَا  
يَاْخُذُهَا

وَفِي رَوَايَةٍ فَلَاعِلَ بَعْضُكُمْ  
اَنْ يَكُوْنَ اَبْلَغُ مِنْ بَعْضٍ ،  
فَاَحْسِبُ اَنْهُ صَدَقَ ، فَاَقْضِيْ لَهُ  
بِذَلِكَ ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ  
مُسْلِمٍ فَاِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنَ النَّارِ  
فَلْيَاْخُذْهَا اَوْ فَلْيُتْرَكْهَا لَهٗ

آپ لوگ اپنے جھگڑوں کا تصفیہ کرانے کے لئے میرے پاس آتے ہیں، اور ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک فریق اپنی دلیل پیش کرنے میں دوسرے فریق سے زیادہ چرب زبان ہو، لہذا اگر میں اس کے لئے اس کے بھائی کے حق میں سے کسی چیز کا فیصلہ کر دوں، اس کی بات صحیح گمان کر کے تو وہ سمجھے، میں اسے جاگیر میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی دے رہا ہوں، پس وہ اسے نہ لے۔

اور دوسری روایت میں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے ایک فریق بات زیادہ موثر انداز میں سمجھائے دوسرے فریق سے، پس میں گمان کر لوں کہ وہ سچ کہہ رہا ہے، چنانچہ میں اس کے لئے اس چیز کا فیصلہ کروں، تو جس شخص کے لئے میں دوسرے مسلمان کے حق کا فیصلہ کروں تو وہ جہنم کا ایک ٹکڑا ہی ہے پس اس کا جی چاہے تو وہ جائیداد لے یا چھوڑ دے۔

جمہور کی نقلی دلیل صرف یہی حدیث ہے، وہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (یعنی قاضی) کے فیصلہ کے بعد بھی وہ مال جس کا دعویٰ کیا گیا ہے جہنم کا ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا مدعی کے لئے حلال نہیں ہے، پس معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، باطن نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال و طیب ہو جاتا۔

یہ ہے کہ جھوٹے گواہوں کے ذریعہ قاضی کا کیا ہوا فیصلہ اگر باطناً بھی نافذ ہوگا، تو تَكُنْ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ زمین فتنوں کی آماجگاہ بن جائے گی اور بڑا فساد پھیل جائے گا! ہر مکار، کذاب، بدکار شخص اپنی مقصد

جمہور کی عقلی دلیل

۱۔ بخاری شریف، کتاب الشهادات، باب من اقام البینۃ بعد الیمین ص ۳۶۸، و کتاب النظام باب اثم من خاصم فی باطل و هو یعلیہ



براری کے لئے جھوٹا دعویٰ کرے گا، اور کرایہ کے گواہ گزار دے گا، اور اپنے حق میں مقدمہ کی ڈگری کرا لے گا، اور دنیا میں مزے سے دندناتا پھرے گا، اور آخرت کے عذاب سے بھی مامون ہو جائے گا کیونکہ باطناً فیصلہ نافذ ہونے سے وہ چیز جس کا اس نے دعویٰ کیا تھا حلال و طیب ہو جائے گی۔

(۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا، وہ مرد اس عورت سے خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا، اور دو جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا، عورت نے عرض کیا، میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجنا ہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَهِدَاكَ زَوْجًا لِّهٖ تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا

یہ روایت امام اعظم حضرت ابو حنیفہؒ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی مؤجد نکاح ہے، اگر نفس الامری میں نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، قضاء قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت، بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ بنی ہے، پس گویا وہی مؤجد نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیچا کہ وہ ہر عیب سے بری ہیں، خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا، حضرت عثمانؓ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ کیا آپ قسم کھا سکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیچا ہے؟ ابن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کیا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غلام ابن عمرؓ کو لوٹا دیا، ابن عمرؓ نے اس کو لے لیا، اور بڑے نفع سے اس کو بیچ دیا۔

حضرت ابن عمرؓ جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ بیچا ہے، اس



نئے حضرت عثمانؓ کا خیار عیب کی وجہ سے غلام کے لوٹانے کا فیصلہ کرنا درست نہ تھا، اگر حضرت عثمانؓ کو حقیقت حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے واپس لے لیا، اور دوسری جگہ بڑے نفع سے بچ دیا، فَعَلِمَ أَنَّ فَتْنَةَ حَاكِمٍ بِالْعَقْدِ يُوجِبُ عَوْدَكَ إِلَىٰ مِلْكِهِ وَإِنْ كَانَ فِي الْبَاطِنِ خِلَافُهُ (معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑے تو مبيع بائع کی ملک کی طرف لوٹ جاتی ہے، اگرچہ حقیقت حال اس کے خلاف ہو)

(۳) حضرت ہلال بن امیہؓ نے اپنی بیوی پر الزام لگایا شریک بن سحمار کے ساتھ بکوث ہونے کا، چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو وہ شریک کا بچہ ہے، یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے، پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اس میں وہ علامتیں تھیں، جس کی رو سے وہ شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ

لَوْلَا مَا مَضَىٰ مِنَ الْإِيمَانِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَانٌ لَّهٗ  
اگر پہلے لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں اس کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کی وجہ سے جو تفریق کی تھی، اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا فَصَارَ ذَلِكَ أَصْلًا فِي أَنَّ الْعُقُودَ وَفَسَخَهَا مَتَىٰ حَكَمَ بِهَا الْحَاكِمُ مِمَّا لَوْ ابْتَدَأَ أَيْضًا بِحَكْمِ الْحَاكِمِ وَقَعَ (پس اس سے ضابطہ کلیہ نکل آیا کہ جب کوئی حاکم کسی عقد و فسخ کے بارے میں فیصلہ کر دے تو وہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا بشرطیکہ حاکم کے حکم سے اس کا انشا ہو سکتا ہے)

(۴) دو شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، چنانچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان دو گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کر لیا، تو امام عابدیؒ نے (جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے۔ لہٰذا



## امام اعظم کی عقلی دلیل

امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی عقلی دلیل، حضرت قدس سرہ نے تفصیل سے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جاننے کی وجہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہر اتنا نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس چیز پر قبضہ دلا دے گا، جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے، اور مدعی کا جب اس پر قبضہ تام ہو جائے گا تو مدعی اس چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ، ملکیت کے لئے علت تامہ ہے، اور معلول علت تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا جوں ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا۔ رہا نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے، حقیقی سبب قبضہ ہے، اس لئے حقیقی سبب کے پائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی۔ مذکورہ بالا دلیل عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس سرہ نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں۔

## دلیل عقلی کی تفصیل

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ تامہ ہے، بشرطیکہ شئی مقبوض ملک کا محل ہو، یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔

دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے ملوک ہو جاتی ہیں تیسرا مقدمہ: یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں ہے، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُضْع اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ: یہ ہے کہ عورت کو بُضْع فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُضْع کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ: یہ ہے کہ اشیاء غیر ملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے ملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قضاۃ قاضی کی حاجت، مگر عورتوں کا ملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد اور عورت میں جہاں تسفل صنفی ہے، وہاں تساوی نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکم حاکم قبضہ زناں کا سبب بنے تبھی عورتوں پر قبضہ تام، علت ملک بنے گا۔



مذکورہ بالا مقدماتِ خمسہ پیش نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسوخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہراً بالاتفاق نافذ ہو گیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا، مدعی کو قبضہ تام دلادیا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے متخلف نہیں ہو سکتا، یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقہً اور دیانۃً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے جو غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کبیرہ ہے، جس کی سزا آخرت میں اس کو لامحالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں ہی اس کی کچھ سزا ملے۔

**جمہور کی نقلی دلیل کے جوابات** | جمہور کی دلیل نقلی کا پہلا جواب یہ ہے کہ حدیث شریف کا شان و رود دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے

کہ وہ اُمْلَکِ مُرْسَلۃ کا دعویٰ تھا، صورت واقعہ یہ تھی کہ دو شخصوں میں میراث کا بہت پُرانا جھگڑا تھا، اور اس میں کوئی گواہ نہیں تھا، چنانچہ حضرت ام سلمہؓ سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ اَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلَانِ يَخْتَصِمَانِ فِي مَوَارِيثَ لَهُمَا، لَمْ تَكُنْ لِهَٰمَا بَيِّنَةٌ إِلَّا دَعَاؤُهُمَا (احکام القرآن ص ۳۱۴)

اور ائمہ کرام کے درمیان جو صورت متنازع فیہ ہے، وہ عقود و فسوخ میں جھوٹے گواہوں کے ذریعہ فیصلہ کرنے کی ہے، اُمْلَکِ مُرْسَلۃ میں بغیر گواہوں کے قاضی کا فیصلہ متنازع فیہ نہیں ہے، وہ بالاتفاق صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ حدیث شریف متنازع فیہ صورت سے متعلق ہے، تو غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ حدیث شریف عدم نفاذ کے بجائے ظاہراً و باطناً قاضی کے فیصلہ کے نافذ ہونے پر دلالت کرتی ہے، کیونکہ حدیث شریف کا مفاد یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز مدعی اور گواہوں کے جھوٹے ہونے کے باوجود دھوکا کھا کر دوسرے کو دلوادوں، تو وہ چیز اس کی مملوک تام تو ہو جائے گی، مگر مملوک ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں ہے، بلکہ کذب و زور کا شدید مواخذہ اس کے سر پر ہے، اس لئے اس چیز کو اپنے حق میں جہنم کا ایک ٹکڑا ہی سمجھنا چاہئے، جملہ ”قطعة من النار“ سے حصول ملک کے ذرائع کا بُرا ہونا صراحتاً ثابت ہوتا ہے اور اقطع لہ سے قاضی کے فیصلہ کا ظاہراً و باطناً نافذ



ہونا اشارۃً سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ لام تملیک کا ہے۔

## جمہور کی عقلی دلیل کا جواب

یہ ہے کہ غیر منکوحہ کے دعویٰ نکاح میں قاضی کے فیصلہ کا ظاہرًا و باطنًا نافذ ہونا فتنہ کا سبب نہیں

بلکہ اس کا سد باب ہے، کیونکہ فتنہ یا تو مدعی کا زب پیدا کر سکتا تھا، یا عورت کے اولیاء پیدا کر سکتے تھے، مگر جب عورت اس مدعی کو مل گئی، اور اس کے لئے وہ جائز بھی ہو گئی تو اب وہ کیوں فتنہ پیدا کرے گا؟ اور نفاذ باطنی کا فائدہ یہ ہوگا کہ عورت کے اولیاء بھی خاموش ہو جائیں گے اور اگر معاملہ فسخ نکاح کا ہو، اور عدت کے بعد اس عورت سے کوئی اور شخص نکاح کرے تو اب فتنہ انگیزی کا خطرہ صرف شوہر اول کی طرف سے ہو سکتا ہے، مگر جو حضرات عدم نفاذ باطنی کے قائل ہیں، وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ شوہر اول کے لئے قانون ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے یعنی اگرچہ حقیقت میں وہ عورت اُسی کی بیوی ہے، دوسرے شوہر کی بیوی نہیں بنی، تاہم شوہر اول کے لئے اس عورت سے استمتاع جائز نہیں ہے، کیونکہ اب شوہر اول کا اس عورت سے تعلق رکھنا قانون کو ہاتھ میں لینا ہے۔

علاوہ ازیں اس طرح کے معاملات اسلامی معاشرہ میں نادر الوجود ہیں اور عام طور پر ایسے معاملات چھپتے بھی نہیں، جھوٹے مدعی اور گواہ اپنی واقعی سزا پاتے ہیں، اس لئے اس طرح کا مکرو فریب اسلامی معاشرہ میں نہیں چل سکتا۔

سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ معترض جناب مولوی ابوسعید محمد حسین بٹالوی صاحب نے سارے ہندوستان کے حنفیوں کو

## کتاب کی شرح

جو چیلنج دیا تھا وہ یہ تھا کہ

”قضاء کا ظاہر و باطن نافذ ہونا، مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جو رو کا دعویٰ کیا

کہ یہ میری جو رو ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ

عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے

صحبت کرنا بھی اس کو حلال ہے“

یعنی منکوحۃ الغیر کے بارے میں بھی قاضی کا فیصلہ ظاہرًا و باطنًا نافذ ہوگا، حالانکہ یہ بات

بالکل غلط ہے، معترض مسلمان نہیں سمجھا، منکوحۃ الغیر کے بارے میں قاضی کا فیصلہ کسی کے نزدیک

بھی باطنًا نافذ نہیں ہوتا، اختلاف صرف غیر منکوحہ کے بارے میں ہے، شامی میں ہے۔



جب کسی شخص نے دعویٰ کیا کہ فلاں عورت اس کی بیوی ہے، اور اس نے یہ بات جھوٹے گواہوں سے ثابت کر دی، حالانکہ وہ جانتا ہے کہ وہ عورت اس کے لئے حرام ہے، غیر کی منکوحہ ہونے کی وجہ سے، یا معتدہ ہونے کی وجہ سے، یا مرتدہ ہونے کی وجہ سے، تو یہ فیصلہ بالاتفاق باطلًا نافذ نہیں ہوگا۔

اَوِ ادْعَى اَنْهَا زَوْجَتُهُ، وَ اثْبَتَتْ  
لَا بِشَهَادَةِ الزَّوْرِ، وَ هُوَ يَعْلَمُ  
اَنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِ بِكُونِهَا  
مَكْوُحَةً الْغَيْرِ، اَوْ مُعْتَدَةً، اَوْ  
مَكُونِهَا مُرْتَدَّةً، فَانَّهُ لَا يَنْفِذُ بَاطِلًا  
اِتِّفَاقًا (ص ۳۴۱)

اس لئے حضرت قدس سرہ نے چیلنج کا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ منکوحہ غیر کے بارے میں حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں، نہ معلوم معترض صاحب نے یہ افتراء کیا ہے، یا مسئلہ ہی نہیں سمجھے! اگر مسئلہ ہی نہیں سمجھے تو ترک تقلید کے لئے معقول عذر ہے، کیونکہ کسی کی تقلید وہی شخص کرتا ہے جو اس کا معتقد ہو، اور معتقد وہی ہوتا ہے جو کسی کی بات سمجھے، اور اس کی خوبی کا اعتراف کرے، جو کسی کی بات ہی نہ سمجھے وہ کیا خاک اس کی تقلید کرے گا؟! اس لئے معترض صاحب اگر کسی امام کی تقلید نہیں کرتے تو اس کی وجہ مجتہدین کی باتوں میں نقص نہیں ہے بلکہ ان کی خوبی فہم ہے!

ہاں معترض صاحب یہ کہہ سکتے ہیں کہ چیلنج کی عبارت میں جو ہم نے صورت مسئلہ بیان کی ہے وہ ہمارا سنہو ہے، اور ہر انسان سے بھول ہوتی ہے، یا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے مسئلہ سرسری طور پر دیکھا تھا، گہری نظر سے نہیں دیکھا تھا، اس لئے مثال بیان کرنے میں غلطی ہو گئی، مگر اعتراض اپنی جگہ پر باقی ہے، کیونکہ منکوحہ غیر نہ سہی، غیر منکوحہ کی حلت بھی معقول نہیں، اس لئے حضرت قدس سرہ نے معترض کی غلطی سے چشم پوشی کرتے ہوئے جواب ارشاد فرمایا ہے، اور جواب کی تہید کے طور پر پانچ باتیں بیان فرمائی ہیں۔

دفعہ ثامن: جواب تو آپ کے اس اعتراض کا فقط اتنا ہے کہ منکوحہ غیر کی نسبت حنفیوں کا یہ قول ہی نہیں، در مختار اور شامی موجود ہے، اگر آپ سچے ہیں تو سند معتبر دکھلائیے، اور دستش نہیں بیٹھا لے جائیے، خدا جانے یہ افتراء ہے، یا خوبی فہم ہے؟! اگر خوبی فہم ہے تو ترک تقلید کے لئے عذر معقول ہے، مگر ہاں



شاید بعد غدر سہو، یا قلت تدبر آپ یہ ارشاد فرمائیں کہ منکوحہ غیر نہ سہی، غیر منکوحہ کی حلت بھی اس طرح معقول نہیں، اس لئے یہ گذارش ہے کہ قبل از جواب ایک دو بات سن لیجئے، اور برائے خدا ذرا انصاف بھی کیجئے۔

## ① ملکیت کی علت، قبضہ تامہ

کسی بھی چیز کے مالک ہونے کی علت تامہ قبضہ ہے، مگر قبضہ کے لئے ضروری ہے کہ قبضہ تام ہو یعنی حقیقی اور مستقل ہو، اور قبضہ کا مطلب کسی چیز کا مٹھی میں ہونا نہیں ہے، بلکہ مجازاً بالتصرف ہونا ہے لہذا چور اور غاصب کا جو قبضہ ہے وہ حقیقت میں قبضہ ہی نہیں، کیونکہ چور اور غاصب مال مسروق اور شئی مغصوب میں شرعاً تصرف کے مجاز نہیں ہیں، اور حقیقی قبضہ وہ ہے جس کو حسب حکم شرع قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس قبضہ کو ختم کرنے کا قاضی کو بھی اختیار نہ ہو، اور مستقل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قبضہ اصلی ہو، عارضی نہ ہو، لہذا جو قبضہ عارضی اور مجازی ہوگا وہ تام نہیں ہو سکتا، جیسے شئی مرہون پر مڑ ٹھن کا قبضہ، مال یتیم پر اس کے سرپرست کا قبضہ، عاریت کی چیز پر عاریت پر لینے والے کا قبضہ، اور ودیعت و امانت پر اس شخص کا قبضہ جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے، یہ سب قبضے حقیقی اور مستقل نہیں ہیں، بلکہ حقیقی اور اصلی قبضہ مالک کا ہے اور وہ ان حضرات کے قبضہ کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، لہذا ان کا اتصاف مجازی ہے، نیز ان حضرات کا قبضہ عارضی اور وقتی ہے، مالک جب چاہے ان کے قبضہ کو ختم کر سکتا ہے۔

## بیع و شراء وغیرہ اسباب ملک ہیں

اور بیع و شراء اور صدقہ و ہبہ وغیرہ ملکیت کی علت نہیں ہیں، بلکہ اسباب ہیں، جن کو مجازاً علت کہا جاتا ہے، ورنہ حقیقی علت قبضہ ہے، کیونکہ مباح الاصل چیزیں جیسے جنگلی اور دریائی جانور اور جنگلی درخت اور پھل جو ملک میں آتے ہیں، تو وہ صرف قبضہ کی وجہ سے آتے ہیں، بیع و شراء وغیرہ اسباب ملک کا وہاں پتہ بھی نہیں ہوتا، بلکہ بیع و شراء وغیرہ امور قبضہ کے بعد ہی متحقق ہو سکتے ہیں، اسی لئے کوئی چیز خریدنے کے بعد جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کا بیچنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اگرچہ وہ چیز خریدی جا چکی، مگر خریدنا ملکیت کی علت نہیں ہے، جب قبضہ ہوگا تبھی مشتری، مدیج کا



اور اس کے بعد ہی بیچنا جائز ہوگا، اگر خریدنا ملکیت کی علت ہوتا تو خریدتے ہی مشتری کو ہانا، اور اس کا بیچنا جائز ہو جاتا، مگر ایسا نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ بیع و شراء وغیرہ ملکیت میں نہیں ہیں بلکہ اسباب ہیں۔

**ملک کے علت ملک ہونے کی دلیل** اور قبضہ کے علت ملک ہونے کی ایک واضح دلیل یہ ہے کہ جو صحابہ کرام اپنا مال مستاع

دار کر رہے تھے، ان کو اللہ تعالیٰ نے سورہ حشر کی آیت میں "اور فقیر اس شخص کو کہتے ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدر ضرورت نہ ہو، حضرات دار الکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہذا اگر وہ چیزیں ان کی ملکیت میں ہوتیں تو وہ "فقراء" کیسے کہلاتے؟ وہ "فقراء" اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان کی املاک قبضہ اللہ جانے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

**ایک شبہ اور اس کا جواب** اگر کوئی کہے کہ مہاجرین کو "فقراء" اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کا مال ان کے ساتھ نہیں تھا، تو اس کا جواب

یہ ہے کہ یہ بات غلط ہے، آیت صدقہ یعنی مصارف زکوٰۃ والی آیت انما الصدقات للفقراء میں "فقراء" کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابن السبیل (مسافر) اور فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغزاة ہیں، ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنی یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ "فقیر" وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ "فقیر" وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو۔

**دوسرا شبہ اور اس کا جواب** اور اگر کوئی یہ شبہ کرے کہ مورث کے مرنے کے بعد وارث قبضہ سے پہلے مال میراث کا مالک ہو جاتا

ہے، کیونکہ میراث میں ملکیت اضطراری ہوتی ہے، اگر قبضہ علت ملک ہے تو قبضہ سے پہلے وہ مالک کیسے ہو جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ سرسری نظریں وارث قبضہ سے پہلے مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت میں وارث قبضہ سے پہلے میراث کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ قبضہ کے بعد میراث کا مالک ہوتا



ہے، کیونکہ وارث کا قبضہ مستقل اور نیا نہیں ہوتا ہے، یعنی جس طرح بیع و شرار میں پہلے بائع کا قبضہ ختم ہوتا ہے، پھر مشتری کا مبیعہ پر نیا قبضہ ہوتا ہے اس طرح میراث میں نہیں ہوتا ہے کہ پہلے مورث کا قبضہ ختم ہو، پھر وارث کا قبضہ وجود میں آئے، بلکہ مورث کا اپنے مال پر جو قبضہ تھا بعینہ وہی قبضہ وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اس لئے نئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہوتی، فقہ کا مسلمہ قاعدہ ہے کہ **اَلْمَلِكُ الثَّابِتُ لِلْوَارِثِ هُوَ الْمَلِكُ الَّذِي كَانَ لِلْمُوتِ** (وارث کے لئے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے، وہ وہی ملکیت ہوتی ہے جو مورث کے لئے تھی۔)

اور مال میراث کے مالک و قابض کی یہ تبدیلی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اسی لئے میراث کے احکام کا بیان اللہ تعالیٰ نے اس طرح شروع فرمایا ہے **يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ** (اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے، تمہاری اولاد کے بارے میں)

اس کو محسوس مثال کے ذریعہ اس طرح سمجھا جاسکتا ہے کہ آپ کے کمرہ میں میز پر گلاس رکھا ہے، جس کے اوپر چھت ہے، اور نیچے میز ہے، اب اگر آپ گلاس اٹھا کر اس کی جگہ پیالہ رکھ دیں، تو جو فوقیت و تحتیت چھت اور میز کی بہ نسبت گلاس کو حاصل تھی، وہی نسبت بعینہ پیالہ کو حاصل ہو جائے گی، اسی طرح مورث اٹھ جاتا ہے، اور وارث اس کی جگہ پر بیٹھ جاتا ہے، اور مورث جن چیزوں کا جس طرح مالک تھا، وارث ان چیزوں کا اُسی طرح مالک بن جاتا ہے، بیع و شرار میں جس طرح انسان دوسرے کے مال کو کھینچ کر اپنا مال بنالیتا ہے، وراثت میں اس طرح نہیں ہوتا، اسی لئے بیع و شرار میں تازہ قبضہ چاہئے، اور مال میراث میں مورث کا قبضہ ہی کافی ہے۔

اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے تحریر فرمایا ہے کہ سر دست تو اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں، اگر معترض نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر کوئی اعتراض کیا تو پھر ایسی ایسی علمی تحقیقات پیش کی جائیں گی کہ لوگ سن کر غش غش کریں گے۔ حضرت قدس سرہ کی پیشین گوئی واقعہ بنی، اور معترض کے وکیل مولوی محمد حسن امروہوی نے (جو پہلے غیر مقلد تھا، پھر قادیانی ہو گیا، مصباح الادلۃ لکھی اور اس میں اس بات پر نقض وارد کئے تو حضرت قدس سرہ نے ایضاح الادلۃ میں ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے تقریباً اسی صفحات میں ایسی ایسی



تحقیقات پیش فرمائی ہیں کہ عقل حیران ہو جاتی ہے۔

ایسی علت ملک جس سے اُس کا معلول مختلف ہی نہ ہو سکے بدلائل عقل و نقل وہ قبضہ ہے، حدوث ملک اول اسی سے ہوتا ہے اُس کے بعد کہیں بیع و شرا کی نوبت آتی ہے، بیع قبل القبض کا ممنوع ہونا بھی اسی بات پر دلیل کامل ہے، کہ قبضہ علت ملک ہے۔  
 اُدھر مہاجرین کو خدا کا فقرار کہنا حالانکہ اکثر صاحب بہت کچھ چھوڑ کر گئے تھے، وہ بھی بے اس کے مُتصور نہیں کہ علت ملک قبضہ ہے، اس کے اُٹھ جانے سے ملک گئی، تو وہ فقرار کہلائے۔  
 اور وارث کو ظاہر پرستوں کی نظر میں قبل القبض مالک ہو جاتا ہے، مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وارث قائم مقام مورث ہو جاتا ہے اور بحکم یُوَصِّیْکُمُ اللّٰہُ خدا کی طرف سے یہ تبدیلی ہوتی ہے، تو یہ بات خود واجب التسلیم ہو جاتی ہے، کہ جیسے در صورت تبدیلی اجسام، یکے بجائے دیگرے، وہ فوقیت و تحتیت جو جسم اول کو بہ نسبت فرش و سَقْف حاصل تھی، بعینہ جسم ثانی کی طرف عائد ہو جاتی ہے، ایسے ہی اس صورت میں قبضہ مورث بعینہ اس کی طرف خود عائد ہو جاتا ہے، یہ نہیں کہ مثل بیع و شرا دوسروں کے مال کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور اپنے مال کے قائم مقام کر لیتا ہے، یہ فرق بشرط فہم اس بات کو مقتضی ہے کہ یہاں تازہ قبضہ چاہئے، اور وہاں وہی قبضہ مورث اُس کی طرف آ جاتا ہے۔

اس وقت اتنی بات پر اکتفا کرتا ہوں، اگر آپ صاحب فہم و فراست ہیں تو اتنی ہی بات سے اصل بات کو سمجھ جائیں گے، ورنہ آپ کچھ اعتراض فرمائیں گے، تو پھر ہم بھی ان اشار اللہ آپ کو تماشا دکھائیں گے۔

۱۔ مُتَخَلَّفُ: پیچھے، جدا ۲۔ حدوث: پیدا ہونا ۳۔ بیع قبل القبض: بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے بیچنا ۱۲۔ یہاں: یعنی بیع و شرا میں ۱۳۔



## ۲) مرد عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں

دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح دنیا کی تمام چیزیں قبضہ کی وجہ سے ملوک ہو سکتی ہیں، اسی طرح عورتیں بھی مردوں کی ملوک ہو سکتی ہیں، کیونکہ قرآن کریم میں دونوں کے لئے ایک ہی تعبیر آئی ہے، اشیاء عالم کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (البقرة: ۲۹۵)

اور ستورات کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْثًا وَآجًا لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (۱۶)

اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تمہارے فائدہ کے لئے تمہاری جنس سے بیویاں بنائیں تاکہ تم کو ان کے پاس آرام ملے، اور اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان محبت و مہربانی پیدا کر دی۔ جیسے اَللّٰهُ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مِثْلُ لَام۔ ”لام“ درحقیقت تملیک کے لئے ہوتا ہے، لہذا پہلی آیت سے ثابت ہوا کہ دنیا کی تمام چیزیں انسانوں کی ملوک ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی حکمت تمام چیزوں کے پیدا کرنے سے، لوگوں کی ضرورتوں کا انتظام ہے، کوئی چیز فی حد ذاتہ کسی کی ملوک خاص نہیں ہے، بلکہ ہر چیز اصل پیدائش کے اعتبار سے تمام لوگوں میں مشترک ہے، یعنی ہر چیز میں وجہ سب کی ملوک ہے، ہاں جھگڑا ختم کرنے کے لئے، اور انتفاع کو ممکن بنانے کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے، اس لئے جب تک کسی چیز پر کسی شخص کا قبضہ تامہ مستقلہ باقی رہے کوئی دوسرا شخص اس میں دست اندازی نہیں کر سکتا۔

دوسری آیت کا انداز بھی بعینہ وہی ہے، جو پہلی آیت کا ہے، لہذا اس آیت کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ تمام مستورات مردوں کی ملوک ہیں، یعنی مردوں کی حاجت روائی کے لئے ان کو پیدا کیا گیا ہے، مگر مشترک طور پر انتفاع میں چونکہ سخت جھگڑے کا اندیشہ ہے، اس لئے ملک خاص ضروری قرار پائی اور اس کے لئے بھی علت تامہ، قبضہ ہی کو ٹھہرایا گیا، اور عقد نکاح کو اس کے لئے منجملہ اسباب گردانا گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ جیسے بشارت ”خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ“



مافی الارض قابل ملک بنی آدم ہیں، ایسے ہی بد لالت ”خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا“ وغیر عورتیں قابل ملک شوہر ہیں یہاں بھی وہی قبضہ ہوگا تو ملک ہوگی، نہیں تو نہیں۔

۳ نکاح کی حقیقت بیع ہے | اگر کوئی یہ پوچھے کہ عقد نکاح کی حقیقت کیا ہے؟

یعنی شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ بطور بیع ہے، یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عقد نکاح کی حقیقت بیع ہے، اجارہ نہیں ہے، کیونکہ اجارہ کے لئے یا تو مدت متعین ہونی چاہئے، یا کام محدود ہونا چاہئے، ورنہ اجارہ فاسد ہوگا، کتب فقہ میں ہے کہ:

”اجارہ کی صحت کے لئے منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے، اور منافع کبھی مدت طے کرنے سے معلوم ہوتے ہیں، جیسے رہنے کے لئے گھر کرایہ پر لینا، کاشت کے لئے زمین کرایہ پر لینا، اس وقت درست ہوگا جب اس کی مدت مقرر کی گئی ہو، اور کبھی منافع کا علم کام کی تعیین سے ہوتا ہے، مثلاً کپڑا رنگنے کے لئے، یا سینے کے لئے کسی کو مزدور رکھا، یا کوئی سامان ڈھونے کے لئے، یا سفر کرنے کے لئے سواری کرایہ پر لی، تو ان صورتوں میں اس کام کی مکمل تفصیلات معلوم ہونی ضروری ہیں جس کے لئے اجارہ کا معاملہ کیا گیا ہے“ اور نکاح کی نہ تو کوئی مدت متعین ہوتی ہے، نہ کام کی کوئی حد مقرر ہوتی ہے، اس لئے نکاح اجارہ کا معاملہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح اجارہ ہوتا تو چاہئے تھا کہ مُنتعہ (مقررہ مدت کے لئے نکاح) درست ہوتا، نکاح معروف جو ہمیشہ کے لئے ہوتا ہے، اور اس میں کوئی مدت متعین نہیں ہوتی درست نہ ہوتا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ خُلْع اور طلاق ایک طرفہ عمل ہیں، طلاق کا پورا اختیار شوہر کو ہے، اور خُلْع کی پیش کش عورت کی طرف سے ہوتی ہے، اس لئے طلاق، اعتاق (آزاد کرنے) کے مُثابہ ہے، جو مالک کی طرف سے ہی ہوتا ہے، اور خُلْع

لے خُلْع: یہ ہے کہ عورت شوہر سے بعض مہر یا کل مہر کی معافی پر، یا اس کے علاوہ کسی اور مال پر چھٹکارا حاصل کرے۔



عقدِ کتابت کے مشابہ ہے جو ملوک کی مرضی سے ہوتا ہے، اور رقیقت (غلام ہونا) ملکیت پر مبنی ہے۔ لہذا نکاح کا مدار بھی اسی پر ہوگا، اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب نکاح کی حقیقت بیع پر جارہ نہ ہو۔

تیسری بات یہ ہے کہ عقدِ نکاح کو بیع نہ کہیے تو اجارہ کہنا پڑے گا مگر اجارہ کہیے تو اُس کے بطلان کے لئے یہی کافی ہے کہ نہ آجل معلوم، نہ کار محدود، پھر جائز ہو تو کیونکر ہو؟ اگر اجارہ ہوتا تو نکاح بطور معروف جائز نہ ہوتا، ہوتا تو ممتنع جائز ہوتا، ادھر طلاق یک طرفی اُس اعتاق کے مشابہ ہے، جو مالک ہی کی طرف سے ہوتا ہے، ادھر خلع کا مشابہ کتابت ہونا اس بات پر شاہد ہے کہ یہاں بھی ملک ہی ہوگی، جو یہ لیکن دین ہے۔

۷ نکاح میں کس چیز کی بیع ہوتی ہے؟ جب یہ ثابت ہوا کہ نکاح کی حقیقت بیع ہے، تو اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ عقدِ نکاح کے ذریعہ عورت کیا چیز شوہر کو فروخت کرتی ہے؟ کیا اپنا سراپا (ساراجسم) بیچتی ہے، یا صرف اپنا بضعہ (توالد و تناسل کی صلاحیت) بیچتی ہے؟ تو جاننا چاہئے کہ نکاح میں عورت کے سارے جسم کی خرید و فروخت نہیں ہوتی ہے، نہ عورت اپنے سارے جسم کو بیچنے کی مجاز ہے، بلکہ معاملہ صرف بضعہ کا ہوتا ہے، باقی بدن عورت کی ملکیت میں رہتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ روح بدن پر قابض ہے، اور روح کا بدن پر قبضہ برائے نام نہیں، بلکہ نہایت اعلیٰ درجہ کا قبضہ ہے، اسی قبضہ کے ذریعہ انسان دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھاتا ہے، اگر روح کا بدن پر قبضہ نہ ہوگا تو دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھانا بھی ناممکن اور محال ہوگا۔ حیوانات سے انتفاع جائز ہونے کی وجہ: یہی بات کہ اگر روح کا بدن پر قبضہ

۱۲ لہ عقد کتابت: یہ ہے کہ کوئی غلام، باندی اپنے آقا سے متعین رقم کی ادائیگی کی شرط پر آزادی کا معاملہ کرے



نہ ہوگا تو دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھانا بھی محال ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام حیوانات کے بدن کی ——— بشمول انسان ——— مالک ان کی ارواح ہیں، اور تمام ارواح کے مالک اللہ تعالیٰ ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی ملک کامل ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کو اپنی کائنات میں ہر قسم کے تصرف کا حق ہے، اور ہر انسان کو اللہ تعالیٰ نے اشرف المخلوقات بنایا ہے، اور اشرف کے لئے ادنیٰ کا استعمال میں لانا ایک عام دستور ہے، اس لئے حکیم مطلق نے اپنی بہترین مخلوق کو اجازت دی کہ وہ دوسرے حیوانات سے فائدہ اٹھائے، اور بااجازت خداوندی ان کو ذبح کر کے کھائے، اور پروانہ اجازت کے طور پر تسمیہ کو مقرر کیا گیا، لہذا جو انسان مالک ارواح کی اجازت سے دیگر حیوانات سے فائدہ اٹھاتا ہے وہ کسی طرح بھی ظالم نہیں ہو سکتا، ظالم صرف کفار و منافق لوگ ہیں، جن کو مالک ارواح نے اجازت نہیں دی ہے، پھر بھی وہ حیوات کو ذبح کرتے ہیں اور کھاتے ہیں۔

الغرض یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی چاہئے کہ حیوانات کے حلال ہونے کی حقیقی علت ذبح نہیں ہے، بلکہ حلت کی علت نامہ مالک ارواح کی اجازت ہے، اور ذبح و تسمیہ محض پروانہ حلت ہیں، اسی وجہ سے حرم شریف کا شکار تسمیہ کے ساتھ ذبح کرنے کے باوجود حرام ہوتا ہے، کیونکہ مالک ارواح نے حرم کے شکار سے انسان کو فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی ہے، نیز محرم اگر تسمیہ کے ساتھ کوئی شکار ذبح کرے تو وہ بھی حرام ہوتا ہے، اسی طرح مومن غیر ماکول اللحم حیوانات کو بسم اللہ اللہ اکبر کہہ کر ذبح کرے، تو بھی ان کا کھانا حرام ہے، کیونکہ مالک ارواح نے ان حیوانات سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہیں دی ہے۔

**انسان کا بدن مال ہے** اور دوسری طرف ہر جاندار کا بدن خاص کر انسان کا بدن مال ہے، کیونکہ مال ہر اس مفید چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف دل مائل ہو، اور جو محفوظ و مملوک ہو سکے، اور اس کا لین دین ہو سکے، اور حیوانات کے بدن کا نافع ہونا، اور دل کا ان کی طرف مائل ہونا بدیہی امر ہے، اور یہی صورت حال انسان کے بدن کی ہے، کیونکہ اس کی طرف بھی دل مائل ہوتا ہے، اور دوسری چیزیں انسان کے بدن کی حفظ و ترسیم ہی کی وجہ سے مفید ہوتی ہیں، اور مال کہلاتی ہیں، پس خود انسان کا بدن مفید اور مال کیوں نہ ہوگا؟

انسان اپنے بدن کا مالک ہے: الغرض جب روح کا اپنے بدن پر قبضہ کامل و



مکمل ہے، اور اس کی وجہ سے روح بدن کی کامل مالک ہے، تو بدن بھی روح کا کامل مملوک ہوگا۔ کیونکہ مالک ہونے کے لئے قبضہ ضروری ہے، جس قدر قبضہ کامل ہوگا اسی قدر مالکیت کامل ہوگی، اور مملوک ہونے کے لئے مال ہونا ضروری ہے، جس قدر مالیت زیادہ ہوگی اسی قدر مملوکیت مستحکم و مضبوط ہوگی، خلاصہ یہ کہ انسان اپنے بدن کا مالک ہے، اور بدن روح کا مملوک ہے۔

**عورت اپنے بدن کو بیچ نہیں سکتی** | اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوئی کہ عورت اپنے بدن کی کامل مالک ہے، مگر وہ اس کو بیچ نہیں سکتی، کیونکہ عورت منافع توالد (بچہ جننے کے فوائد) کے علاوہ دیگر منافع بدن سے خود فائدہ اٹھا سکتی ہے، آنکھ سے دیکھ سکتی ہے، کان سے سن سکتی ہے، زبان سے بول سکتی ہے، وقین علی هذا لہذا عورت منافع توالد کے علاوہ اپنا باقی جسم نہیں بیچ سکتی اور اس کے دلائل درج ذیل ہیں:

**پہلی دلیل:** یہ ہے کہ کسی اور کو عورت کے بدن کے مالک ہونے کا استحقاق ہی نہیں ہے کیونکہ بدن خاص اسی کی روح کے لئے بنا ہے، اور بیع صرف اس چیز کی درست ہوتی ہے جو سب کے لئے بنی ہو، جیسے مافی الارض (زمین کی تمام چیزیں) سب کے لئے بنی ہیں، اور اس کی دلیل علاوہ عقل کے آیت پاک خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْاَرْضِ بھی ہے، اس لئے زمین کی تمام چیزیں فروخت ہو سکتی ہیں، مگر عورت کا بدن چونکہ اسی کے لئے بنا ہے اس لئے نہ تو وہ بیچنے کی مجاز ہے، نہ کسی اور کو استحقاقِ تمکک ہے۔

**دوسری دلیل:** یہ ہے کہ بیع میں تدلُّل ہے، کیونکہ انسان وہی چیز بیچتا ہے جس سے دل ہٹ جاتا ہے، نیز فقہاء کرام نے بیع فاسد کے بیان میں عورت کے دودھ، انسان کے بال وغیرہ کی بیع کے فاسد ہونے کی وجہ تدلُّل و اہانت بیان کی ہے اور انسان اشرف المخلوقات ہے، اس لئے اس کی عزت اور اس کا تدلُّل صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اسی وجہ سے غیر اللہ سے سوال تک ممنوع ہوا، کیونکہ سوال بھی ایک طرح کا تدلُّل ہے، ارشاد نبوی ہے اَلْبَدُّ الْعُلَیَا خَيْرٌ مِّنَ الْیَدِ السُّفْلٰی (اوپر کا ہاتھ یعنی خرچ کرنے والا ہاتھ نیچے کے ہاتھ یعنی مانگنے والے ہاتھ سے بہتر ہے)

یہاں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب غیر اللہ سے سوال تک درست نہیں تو غیر اللہ کی عبادت کا تو سوال ہی کہاں پیدا ہو سکتا ہے؟ کسی بھی انسان کے لئے اپنے مالک و مولیٰ



کی بارگاہ کے علاوہ کسی اور کی چوکھٹ پر جبہ سائی زیا نہیں ہے، انسان اپنے آپ کو اپنے خالق و مالک کے سامنے تو انتہائی درجہ ذلیل کر سکتا ہے، بلکہ یہ چیز اس کے لئے باعثِ فخر ہے، مگر کسی اور کے سامنے جبینِ تذلل نہیں رکھ سکتا، نہ اپنی عزت نفس کا سودا کر سکتا ہے، پس عورت اپنے بدن کو بیچ کر بے وجہ اپنے آپ کو کیوں ذلیل کرے؟

**تیسری دلیل:** یہ ہے کہ بیچ میں شرط لگانے سے حدیث شریف میں منع کیا گیا ہے، اور فقہاء کرام نے ایسی بیچ کو جس میں مقتضاتِ عقد کے خلاف کوئی شرط لگائی گئی ہو، فاسد قرار دیا ہے، بناءً علیہ اگر عورت اپنے بدن کو بیچ دے تو بیع کی سپردگی، اور پھر بیع سے فائدہ اٹھانا بائع کی اعانت کے بغیر یعنی عورت کی روح کے تعاون کے بغیر ممکن نہ ہوگا، اور اس زائد شرط کے بغیر عورت اپنے بدن کو بیچ ہی نہیں سکتی، اور شرط زائد کے ساتھ بیچنا بیع کو فاسد کر دیتا ہے اس لئے عورت یا کوئی اور شخص اپنا بدن خود بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا۔

**فائدہ:** ہاں اگر کوئی شخص کسی کا غلام اور ملوک ہو، اور وہ اپنے آقا سے کتابت کا معاملہ کر کے اپنے بدن کو خرید لے، یعنی آزادی حاصل کر لے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس بیع میں کوئی شرط زائد نہیں ہے۔

**عورت صرف اپنے منافع تو والد بیچ سکتی ہے** | البتہ عورت اپنے منافع تو والد فروخت کر سکتی ہے، کیونکہ عورت بذاتِ خود

اپنے ان منافع سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی، اس لئے اس خاص معاملہ میں عورت کا حال جمادات جیسا ہے، جس طرح جمادات اپنے آپ سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے، عورت بھی اپنی فرج و رحم سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی، اس لئے وہ اس کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر سکتی ہے۔

**عورت اپنا نفع تو والد کیوں بیچ سکتی ہے؟** | اگر کوئی یہ پوچھے کہ اللہ پاک نے فرج و رحم کو عورت کے لئے بنایا ہے، پھر وہ

اور دں کو کیسے بیچ سکتی ہے؟ تو اس کا ایک جواب تو وہ ہے جو پہلے گزر چکا ہے کہ عورت چونکہ اپنے عام بدن کی طرح اپنی فرج و رحم سے خود فائدہ نہیں اٹھا سکتی اس لئے اس کو بیچنا جائز ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کا رحم اور نفع تو والد اس کے لئے ہے ہی نہیں، بلکہ مردوں کے لئے ہے اس لئے عورت اگر اپنی منفعتِ تو والد مرد کو بیچ دے تو اس میں کوئی حرج کی بات نہیں ہے



**نفع توالد کی بیع میں کوئی توہین نہیں ہے** اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ بیچنا تو توہین کی بات ہے، پھر عورت کو اپنی فرج و رحم

کو بیچنے کا اختیار کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ توہین نام ہے مرتبہ اصلی میں کمی کرنے کا، مقصود خلقت کو بروئے کار لانا کسی طرح بھی توہین کی بات نہیں ہے، مثلاً انسان کی پیدائش کا بنیادی مقصد اللہ کی بندگی ہے، اس لئے اللہ پاک کی بندگی کرنا یعنی انتہائی درجہ تک اپنے آپ کو ذلیل کرنا کسی طرح بھی توہین کی بات نہیں ہے، کیونکہ اللہ کی بندگی کرنا اپنی پیدائش کے مقصد کو پورا کرنا ہے، ہاں غیر اللہ کے سامنے اپنے آپ کو ذلیل کرنا مرتبہ اصلی میں کمی کرنا ہے اس لئے وہ جائز نہیں ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ نفع توالد عورت کے لئے نہیں پیدا کیا گیا، بلکہ مردوں کے لئے پیدا کیا گیا ہے، لہذا عورت اگر مقصد خلقت کو بروئے کار لائے تو اس سے مرتبہ اصلی میں کوئی کمی نہیں ہوتی اور نہ اس بیع میں اپنی کوئی توہین لازم آتی ہے۔

**نفع توالد کی بیع میں کوئی فساد لازم نہیں آتا** اور اگر کسی کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہو کہ جس طرح باقی بدن

بیچنے کی صورت میں شرط زائد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح نفع توالد بیچنے کی صورت میں بھی مرد عورت کی روح کے تعاون کے بغیر فائدہ نہیں اٹھا سکتا، لہذا یہ بیع بھی شرط زائد کی وجہ سے فاسد ہونی چاہئے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں یہ شرط زائد مقتضائے عقد کے خلاف نہیں ہے، بلکہ عقد کا مقتضی ہے، اور ایسی شرط جس کو خود عقد چاہتا ہو، بیع میں ممنوع نہیں ہے، ممنوع صرف وہ شرط ہے جو بیع کا مقتضی نہیں ہے، اور اس میں احد المتعاقدین کا فائدہ ہے، کیونکہ ایسی شرط ربوا (سود) ہے، اس لئے کہ بیع اور ثمن تو ایک دوسرے کا عوض ہیں، اور شرط زائد کے مقابل کوئی عوض نہیں ہے، اس لئے شرط زائد سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ممنوع ہے، مگر جو شرط عقد کے مقتضی کے مطابق ہو، جیسے بیع میں قبضہ کی شرط لگانا تو یہ درحقیقت کوئی شرط نہیں ہے، بلکہ ایک منہم بات کی تفصیل ہے۔ اس لئے ایسی شرط لگانا درست ہے۔

**بحث کا خلاصہ:** اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ روح اپنے بدن پر قابض ہے،



اور بدن مال ہے، اس لئے روح مالک اور بدن مملوک ہے، اور جب عورت اپنے بدن کی مالک ہے تو وہ اپنا نفع تو والد شوہر کے ہاتھ فروخت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ شوہر کے فائدہ کے لئے بنایا گیا ہے، اور باقی جسم فروخت نہیں کر سکتی، کیونکہ وہ خود عورت کے فائدہ کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ جس قدر روح اپنے بدن پر قابض ہے، اُس قدر اور کوئی، کسی چیز پر قابض نہیں، اُسی کے قبضے کے بھروسے اور بھی جانداروں سے منتفع ہوتے ہیں، روح کا قبضہ نہ ہو تو پھر حیوان سے انتفاع محال ہے۔

ادھر اُبدانِ حیوانات میں سے خاص کر بدنِ انسان کا نافع ہونا، اور ————— بمعنی لائق میلانِ خاطر ————— مال ہونا، ایسا ظاہر ہے کہ اور کسی کا نافع ہونا اور مال ہونا ایسا ظاہر نہیں، کیونکہ اور چیزیں اسی کی حفظ و ترمیم کے باعث نافع اور مال کہلاتی ہیں ————— اس صورت میں جیسے اُرواح کا مالک ابدان ہونا بوجہ اکمل ہوگا، ایسے ہی اُبدان کا مملوک اُرواح ہونا بھی ————— مثل اُرواح کے مالک ابدان ہونے کے ————— بدرجہ اتم ہوگا، کیونکہ مالک ہونے کے لئے قبضہ، اور مملوک ہونے کے لئے مالیت چاہئے، جتنے وہ دونوں زیادہ اُتے ہی یہ دونوں زیادہ۔

مگر چونکہ سوائے توالد، اور منافع کے حساب سے تو خود روح اپنے بدن سے منتفع ہوتی ہے، تو اُس کو اپنے بدن کی بیع (کچھ تو) اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ اس میں غیر کو استحقاقِ مُلک ہی نہیں، کیونکہ وہ خاص اُسی کے لئے بنا ہے، ہاں مافی الارض بدالیتِ عقل،

لے بھروسہ: سہارا، ”اور بھی“ یعنی دوسرے جانداروں سے بھی انسان فائدہ اٹھاتا ہے ۱۲ لے ”وہ دونوں“ یعنی قبضہ اور مالیت، ”اور یہ دونوں“ یعنی مالک ہونا اور مملوک ہونا ۱۳ لے اور: دیگر لے مافی الارض: زمین کی تمام چیزیں ۱۴



واشارہ خَلَقَ لَكُمْ مَافِی الْأَرْضِ سب کے لئے ہے، اس کی بیچ ہو تو کچھ حرج نہیں۔۔۔۔۔ اور اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ تَزَلُّلِ بنی آدم اصل میں خدا کے لئے ہے، اور عزت بنی آدم خاص اُسی کا حق ہے، یہی وجہ ہے کہ سوال تک غیر سے ممنوع ہوا، چہ جائیکہ اس کی عبادت، پھر اس صورت میں بے وجہ اپنے آپ کو کیوں ذلیل کیا؟!۔۔۔۔۔ اور اس وجہ سے بھی ممنوع ہوگی کہ تسلیم مَنِعٌ، اور پھر مَنِعٌ سے انتفاع بِنِیَّتِ بَایع یعنی روح مُتَصَوِّر نہیں، اور آپ خود جانتے ہیں کہ مَنِعٌ اور شرط زائد حدیثوں میں ممنوع ہے۔۔۔۔۔ ہاں اپنے بدن کے خرید لینے میں البتہ کچھ خرابی نہیں، اس لئے بدل کتابت دے کر خرید لینا ممنوع نہ ہوا۔ مگر عورت بحساب نفع تو والد جو اُس کی پیدائش سے خاص غرض ہے، اور موافق ارشادِ نِسَاءُ لَكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ مُرَدُّوں کے حق میں اُسی لئے مطلوب ہے۔ اپنے آپ اپنے بدن سے منتفع نہیں ہو سکتی، یعنی مثلاً آنکھ، ناک سے اپنا کام نکال سکتی ہے، پُر اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہو سکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثل مرد خود اپنے آپ سے جماع کرے، اور بچے جنوائے، اس حساب سے عورت مثل جمادات ہے، جیسے اُن کے منافع سے خود اُن کو کچھ نفع نہیں، ایسا ہی یہاں بھی سمجھ لیجئے، اور ظاہر ہے کہ جمادات میں مملو کیستہ بدرجہ اتم ہے، کیونکہ مالکیت کا شائبہ بھی نہیں، اس لئے اگر عورت اپنے رحم کو بیچ دے تو نہ اس وجہ سے کچھ دقت پیش آتی ہے کہ بنایا تھا خاص اُس کے لئے مثل مافی الارض جس کے عموم مملو بیت پر بے تخصیص ”لکم“ فرما دینا دلالت کرتا ہے۔۔۔۔۔ عام نہ تھا، پھر بیچ کیوں کر دیا؟ کیونکہ رحم اس کیلئے ہوتا،

۱۔ تمہاری بیویاں تمہارے لئے (بمنزلہ) کہیت رکھتی ہیں (البقرہ آیہ ۱۷۲) ۲۔ اسی لئے یعنی اسی مقصد کی وجہ سے ۳۔ یعنی آیت میں ”لکم“ (تمہارے لئے) عام ارشاد ہے، اس میں تخصیص نہیں ہے، اس لئے حکم بھی عام ہوگا ۴۔ یعنی جس طرح زمین کی تمام چیزیں ہر انسان کے لئے ہیں اس طرح عورت کا رحم عام نہ تھا، بلکہ اسی کے لئے ہے ۵۔



تو خود منتفع ہو سکتی، بلکہ بد لالت خلق لکھم من انفسکم ازوجاً اُلٹا  
مردوں کے لئے اُس کا ہونا نکلتا۔۔۔۔۔ اور نہ اس وجہ سے کچھ  
دشواری پیش آتی ہے کہ بیچ میں اپنی توہین لازم آتی ہے، کیونکہ مرتبہ اصلی  
میں کمی آئے، تو توہین لازم آئے، جب عورتیں خود مردوں ہی کے لئے  
مخلوق ہوئیں تو پھر کیا توہین ہے؟!۔۔۔۔۔ اور نہ اس وجہ سے کوئی  
دشواری ہے کہ بیچ میں اپنی اعانت شرط ہوگی، جس سے بیچ اور شرط کا  
اجتماع لازم آئے گا، جو بالیقین ممنوع ہے، کیونکہ عورتیں جب مرد ہی  
کے لئے مخلوق ہوئیں، تو پھر اس حساب سے جیسے جانوروں کی اُرواح  
سے کام لینا ممنوع نہیں، عورتوں کی اُرواح سے بھی اُن کاموں کا لینا  
ممنوع نہ ہوگا، جس کے لئے وہ بنائی گئیں (ہیں)، الغرض شرط اُس امر  
کی ممنوع ہوتی ہے، جس کا پہلے سے استحقاق نہیں ہوتا، کیونکہ اس  
صورت میں رُبو الازم آتا ہے، اور جس کا استحقاق ہوتا ہے، اس کا  
شرط کرنا ہی فضول ہوتا ہے، جیسے بیچ میں قبضہ کی شرط کر لی جاوے  
تو ایضاً حُثم ہوتا ہے، کوئی نئی بات نہیں ہوئی۔

⑤ نکاح کیوں ضروری ہے؟ جب یہ بات ثابت ہوئی کہ زمین کی تمام چیزیں اور  
سب عورتیں ملوک ہونے میں ہم رتبہ ہیں تو سوال  
پیدا ہوگا کہ جس طرح دیگر مباح چیزیں صرف قبضہ سے ملوک ہو جاتی ہیں عورتیں فقط قبضہ سے  
کیوں ملوک نہیں ہوتیں؟ نکاح۔۔۔۔۔ جس کی حقیقت بیچ ہے۔۔۔۔۔ کیوں ضروری ہے؟  
تو اس کا جواب یہ ہے کہ اور چیزوں میں اور مستورات میں ایک بنیادی فرق ہے، جس  
کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں نہیں ہے، اور وہ فرق یہ ہے کہ زمین کی تمام چیزیں انسان  
سے کم رتبہ ہیں کیونکہ انسان مخلوقات خداوندی کی اعلیٰ نوع ہے، اور دیگر مخلوقات اُسفل ہیں  
اس وجہ سے انسان محض قبضہ سے اُن چیزوں کا مالک ہو جاتا ہے، مگر عورتوں کی صورت حال  
دوسری ہے، وہ مردوں ہی کی نوع سے ہیں، لہذا نوع کے اعتبار سے وہ مردوں کے ساتھ  
ہم رتبہ ہیں، کیونکہ وہ بھی انسان ہیں، البتہ الگ صنف ہیں، اور صنف کے اعتبار سے وہ درجہ اسفل



میں ہیں، کیونکہ وہ مردوں کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔

اگر عورتوں میں صرف صنفی پستی ہوتی تو ملکیت کے لئے صرف قبضہ کافی ہوتا، مگر نوعی تساہل اور برابری کی وجہ سے۔۔۔۔۔ جو اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک عورت مؤمنہ ہے۔۔۔۔۔ مرد عورتوں پر صرف قبضہ کرنے سے مالک نہیں ہو سکتے، بلکہ ضروری ہے کہ مرد وزن کے درمیان سودا ہو، اور اس سودے کے ذریعہ مرد عورتوں کے مالک بنیں، یہی باہمی سودا عرف عام میں نکاح کہلاتا ہے۔

**عورت کی دو حیثیتیں** | اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ عورت میں دو حیثیتیں ہیں، ایک منفعتِ توالد کی، اور دوسری منافعِ باقیہ کی جیسے دیکھنے کی منفعت، سلفے کی منفعت، لینے دینے، اور چلنے کی منفعت۔۔۔۔۔ پہلی منفعت کا تعلق انسانیت سے ہے جو مرد کی صنف مقابل ہے، اور دوسری منفعتوں کا تعلق انسانیت سے ہے جس میں مرد بھی شریک ہیں، اور عورت کی یہ دونوں منفعتیں باہم کچھ اس طرح مخلوط ہیں کہ تقسیم کی کوئی صورت نہیں ہے۔

**عورت کا بدن اسی کا مملوک ہے** | پھر عورت کا بدن جس سے یہ منافع متعلق ہیں اصل میں اسی کا مقبوض و مملوک ہے، کیونکہ اس کی روح کا اس کے بدن پر کامل و مکمل قبضہ ہے، اور قبضہ ملک کی علتِ تامہ ہے، اس لئے جب عورت کی روح اس کے بدن پر قابض ہے تو عورت کا مالک ہونا اور اعضاء و تناسل کا مملوک ہونا ظاہر و باہر ہے۔

**ایک شبہ اور اس کا جواب** | اس جگہ اگر کسی کو یہ شبہ پیش آئے کہ جب عورت اپنی بچہ دانی اور ستر سے فائدہ نہیں اٹھا سکتی تو وہ سببِ افزونی کے ان ذرائع کا مالک کیسے ہو سکتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مالک ہونا منتفع ہونے پر موقوف نہیں ہے، الشراب العالمین سارے جہانوں کے مالک ہیں، حالانکہ وہ کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔

**مرد عورتوں کے مالک ہو سکتے ہیں** | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ عورتوں کی منفعت توالد کے مالک مرد تو ہو سکتے ہیں، مگر اس کا برعکس نہیں ہو سکتا۔



منفعت توالد کو خرید لیں اور وہ مرد کی منفعت تناسل کی مالک ہو جائیں، یہ بات دو وجہ سے ممکن نہیں، اولاً اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اللہ پاک نے عورتوں کو مردوں کی ملکیت کے لئے یا فائدہ اٹھانے کے لئے بنایا ہے، اور ثانیاً اس وجہ سے کہ مقاربت میں مرد فاعل ہوتا ہے، اور عورت مفعول ہوتی ہے، اور یہ بات اسی صورت میں معقول ہو سکتی ہے کہ جب مرد مالک ہوں، اور عورتیں مملوک ہوں، مرد فاعل بھی ہو اور مملوک بھی ہو یہ بات معقول نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا مالک ہونا، مالک کے مرتبہ کی بلندی اور مملوک کے مرتبہ کی پستی پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے اگر عورتیں مالک ہوں گی تو مرد مملوک ہوں گے، اور ان کا مرتبہ پست ہوگا، اور جب مردوں کا مرتبہ پست ہوگا تو وہ فاعل نہیں بن سکتے، حالانکہ مقاربت میں مردوں کا فاعل ہونا ایک بدیہی امر اور مسلمہ حقیقت ہے۔

الغرض مرد صرف قبضہ کی وجہ سے عورت کے بدن کے مالک نہیں ہو سکتے، بیچ — جس کو عرف عام میں نکاح کہا جاتا ہے — ضروری ہے، اور ہر جو نکاح میں ایک لازمی چیز ہے اسی بیچ کا ثمن ہے۔

پانچویں یہ بات ہے کہ اگر عورت و مرد میں تسادی نوعی نہ ہوتی، تو تسفل صنفی — جس پر آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْثًا وَاجْعَلْ دِلَالَاتٍ کَرْتِیْہے — خود اس بات کو مُقْتَضِی تھا کہ مثل حیوانات فقط قبضہ کافی ہو جاوے، اور بیچ کی حاجت نہ پڑے، مگر یہ تسادی نوعی — جس کا بقا بقائے ایمان ہے — مانع عروض ملک تھا۔

شرح اس مُعْطَا کی یہ ہے کہ منفعت توالد تو مرتبہ صنفی سے متعلق ہے

۱۔ تسادی نوعی: یعنی نوع انسانی کے افراد ہونے کی وجہ سے مرد و زن کا ہم مرتبہ اور تسادی ہونا ۱۲

۲۔ تسفل صنفی: یعنی صنف نازک ہونے کی وجہ سے عورت کا مرد سے کم مرتبہ ہونا ۱۳

۳۔ مرد و زن کے درمیان تسادی نوعی اس وقت تک باقی رہتی ہے جب تک ایمان باقی ہے، ایمان نہ ہونے کی صورت میں صرف عورتیں ہی نہیں بلکہ مرد بھی جانور دن کی طرح بلکہ ان سے بھی کہتر ہو جاتے ہیں، اور اس وقت محض قبضہ ملکیت کے لئے کافی ہو جاتا ہے، جیسا کہ آگے تفصیل آرہی ہے ۱۴ ۱۵ مُعْطَا: مخفی، پوشیدہ اور مبہم بات ۱۶







کہ مسلمان عورت اپنا نفس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر سکتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے :  
 وَأَمْرًاۃً مُّؤْمِنَةًۢ إِنۡ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ  
 إِنۡ أَرَادَ النَّبِيُّ اَنْ يُسْتَنۡصَحَ بِهَا  
 (الاحزاب آیت)

بشرطیکہ نبی اس کو اپنے نکاح میں لانا چاہیں۔

لہذا جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہبہ جائز ہے، تو اور مردوں کے لئے بھی جائز ہونا چاہیے، بیچ یعنی نکاح اور مہر ہی کی کیا ضرورت ہے؟  
 تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ہبہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ عورتوں کی مذکورہ بالا دونوں منفعتیں باہم اس طرح پیوست ہیں کہ ان کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا، اور مشاع یعنی مشترک چیز کا ہبہ تقسیم کے بغیر درست نہیں ہے۔

**حضور اکرم ص کے لئے ہبہ جائز تھا** | اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ہبہ کا جواز اس لئے تھا کہ آپ اصل ہی سے اللہ تعالیٰ کے بعد سب چیزوں کے مالک ہیں، آپ کا مالک ہونا کچھ ہبہ پر موقوف نہیں ہے، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے مرد ہبہ کے بعد ہی مالک ہو سکتے ہیں، اور مشاع کا ہبہ درست نہیں ہے، اس لئے مالک ہونے کے لئے کوئی اور سبب درکار ہو گا، اور وہ بیچ یعنی نکاح ہی ہے

**حضور تمام کائنات کے مالک ہیں** | رہی یہ بات کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام کائنات کے مالک کیسے ہیں؟ تو اس کی تفصیل یہ

ہے کہ دو مساوی درجہ کی ملکیتیں تو جمع نہیں ہو سکتیں، چنانچہ دو یا زیادہ خدا ممکن نہیں ہیں کیونکہ تعدد اللہ کی صورت میں سب کی ملکیتیں مساوی درجہ کی ہوں گی، اور یہ بات ممکن نہیں ہے، ہاں دونوں ملکیتیں یکساں درجہ کی نہ ہوں، بلکہ متفاوت درجہ کی ہوں تو پھر اجتماع ممکن ہے، جس طرح اللہ تعالیٰ تمام کائنات کے مالک ہیں، اور پھر انسان بھی خاص خاص چیزوں کے مالک ہیں، کیونکہ یہ دونوں ملکیتیں مساوی نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ مالک حقیقی ہیں، اور بندے مالک مجازی ہیں اسی طرح اللہ جل شانہ کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام چیزوں کے مالک ہیں، خواہ وہ جمادات ہوں، یا حیوانات، انسان ہوں، یا غیر انسان سب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ملوک ہیں، اللہ پاک کا ارشاد ہے کہ :

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ  
 نبی کریم مومنوں کے، خود ان کے نفسوں سے بھی



زیادہ حق دار ہیں۔

انفسہم (الاحزاب آیت ۶)

یعنی مسلمانوں کی ارواح کا ان کے ابدان پر جو قبضہ اور ملکیت کا استحقاق ہے اس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبضہ اور استحقاق فزوں تر ہے، اور جب مسلمان اپنے ابدان اور اپنی املاک کے مالک ہیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان تمام چیزوں کے بدرجہ اولیٰ مالک ہوں گے، اور اسی ملکیت کی وجہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ازواجِ مطہرات کے درمیان باری مقرر کرنا، عدل و انصاف کرنا اور مہر دینا واجب نہیں تھا، کیونکہ مالک پر کسی طرح کی کوئی پابندی نہیں ہوتی۔

اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو ازواجِ مطہرات کے درمیان غایت درجہ عدل و انصاف فرمایا ہے، اور باری کی پابندی کے ساتھ شبِ باشی کا التزام فرمایا ہے، اور کسی عورت کے ہبہ نفس کو قبول نہیں فرمایا ہے، بلکہ سب ازواج سے باقاعدہ نکاح کیا ہے، اس کی وجہ تشریح احکامِ تقی، یعنی ان تمام چیزوں کی پابندی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لئے فرمائی ہے کہ امت کے لئے آپ کا اُسوۂ حسنہ سنت بنے، اور امت کے سامنے اس سلسلہ کے تمام مسائل آجائیں

ہاں تقسیم ممکن ہوتی تو ہبہ بھی مُتَصَوِّر تھا، پر کیا کیجئے ہبہ مُشْتَرَع بے تقسیم صحیح نہ تھا، باقی رہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے لئے ہبہ کا جواز بایں معنی ہے کہ آپ اصل میں بعدِ خدا مالکِ عالمِ دہیں، جمادات ہوں، یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، اگر کوئی صاحبِ پوچھیں گے اور فہم ہوں گے، تو شاید ہم اس بات کو آشکارا بھی کر دیں، القصہ آپ اصل میں مالک ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ عدل و مہر آپ کے ذمہ واجب نہ تھا، اور یہ مراعاتِ نکاح و شرائطِ نکاح اور بات پر مبنی تھے۔

ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے لئے صرف قبضہ کافی ہے

مذکورہ بالا گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک عورت مسلمان ہے، اس سے فائدہ اٹھانے کے لئے بیع یعنی نکاح ضروری ہے،



البتہ عدم ایمان کی صورت میں مالک ہونے کے لئے محض قبضہ کافی ہے، کیونکہ کفار بہائم کی طرح ہیں اللہ پاک کا ارشاد ہے اُولَئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ (یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں، بلکہ وہ زیادہ بے راہ ہیں) پس جس طرح جنگلی جانوروں پر قبضہ ہو جانے سے ملکیت پیدا ہو جاتی ہیں، اسی طرح جب کسی جہاد میں امیر لشکر غیر مسلم قیدیوں کے اشتقاق (غلام، باندی بنانے) کا فیصلہ کر دے، اور فوج کے درمیان ان قیدیوں کو تقسیم کر دے، تو قبضہ ہوتے ہی مسلمان آقا ان کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ کفار چوپایوں کی طرح کیوں ہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کریمہ

**کُفَّارُ چوپایوں کی طرح کیوں ہیں؟**

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (جنوں اور انسانوں کو میں نے اسی لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں) سے ثابت ہوتا ہے کہ عبادت انسان کی اصل فطرت، اور اس کی طبیعت کا محقق فی ہے، مثلاً ”دیکھنا“، ”آنگھ کا طبعی تقاضا ہے“، ”سننا“، ”کان کا، ”جلانا“، ”آگ کا، اور ”بجھانا“ پانی کا فطری عمل ہے، اور تمام فطری اور طبعی امور خاصہ سمجھے جاتے ہیں، پس عبادت یعنی اطاعت و انقیاد انسان کا خاصہ (خصوصیت) ہے، جب تک یہ خاصہ باقی ہے انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل گئی، اور وہ اس نوع ہی سے خارج ہو گیا، مثلاً اناج سڑ کر مٹی ہو جائے، اور اس کی فطری خصوصیت باقی نہ رہے تو یہ کہیں گے کہ ماہیت بدل جانے کی وجہ سے سڑا ہوا اناج غلہ کی نوع سے خارج ہو گیا، اسی طرح جو انسان اپنا خاصہ کھو بیٹھا، اور اللہ کی عبادت یعنی اطاعت و انقیاد سے اُس نے منہ موڑ لیا، اس کے بارے میں یہی سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل گئی، اور وہ انسان نہیں رہا بلکہ نہائم اور چوپایوں کی نوع میں شامل ہو گیا۔

یایوں کہیں گے کہ جو انسان اپنے خاصہ سے محروم ہیں، وہ نوع انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہیں ہیں، صرف شکل و صورت کی مشابہت کی وجہ سے ان کو انسان کہا جاتا ہے جس طرح عرض عام میں شریک مختلف انواع پر ایک ہی لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے مثلاً ماشی (چلنے والا)، ایک عرض عام ہے، اور تمام چلنے والی چیزوں پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے، باوجودیکہ وہ مختلف انواع ہوتی ہیں، اسی طرح مومن اور کافر الگ الگ انواع ہیں، اور انسانیت کا اطلاق دونوں پر عرض عام کے اطلاق کے قبیل سے ہے۔



الغرض جب کافر نوع انسانی میں شامل ہی نہیں ہے، یا شامل تھا، مگر اپنا خاصہ کھو دینے کی وجہ سے خارج ہو گیا، تو اب اس بے ایمان کو افضل المخلوقات سمجھنا بے عقلوں ہی کا کام ہو سکتا ہے، سمجھ دار لوگ تو اس کو بہائم کی صف ہی میں کھڑا کریں گے، اور بوقت اشتقاق ان کا مالک ہونے کے لئے محض قبضہ کو کافی سمجھیں گے۔

یہاں سے رقیقت کا مسئلہ بھی حل ہو گیا کہ سب انسان چونکہ اللہ کے بندے پیدا کئے گئے ہیں، اور بندگی ان کا خاصہ قرار پائی ہے، اس لئے جن لوگوں نے اللہ کی بندگی سے منہ موڑا ان کو اللہ تعالیٰ نے یہ سزا دی ہے کہ تم ہمارے بندے نہیں بنتے تو ہمارے بندوں کے بندے بنو، تاکہ تمہارا دماغ درست ہو، اور تمہیں اپنی کھوئی ہوئی نعمت کی قدر معلوم ہو۔

بالجملہ تابقاء ایمان، انتفاع منافع نکاح کے لئے بیع کی ضرورت ہے، ہاں در صورت زوال ایمان بحکم اُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ انساں مرتبہ نوعی سے گر کر زمرہ انعام میں داخل ہو جائے گا، اور مثل انعام بمجرد قبضہ تام ملک میں آجائے گا۔

اور کیوں نہ ہو؟ بدالت و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون عبادت بنی آدم کے حق میں اصل فطرت، اور مقتضائے طبعی ہوگی، کیونکہ جیسے آنکھ دیکھنے کے لئے بنی، اور کان سننے کے لئے، آگ جلانے کے لئے، اور پانی بجھانے کے لئے، اور یہ اغراض ان اشیاء کے حق میں مقتضائے طبعی ہیں، ایسے ہی یہاں بھی چاہئے، آدمی عبادت کے لئے بنا ہے، تو پھر عبادت اُس کے حق میں ایک مقتضائے طبعی ہوگی۔ مگر یہ ہے تو پھر عبادت اُس کے حق میں خاصہ سمجھی جائے گی، کیونکہ امور طبعیہ جملہ خواص اشیاء ہوا کرتے ہیں، اس صورت میں اگر بالفرض عبادت مذکورہ یعنی اطاعت و انقیاد مفقود ہو جائے، تو یا تو بوجہ انقلاب ماہیت وہ اُس نوع ہی سے نہ رہا، یا تو کہ یہ معلوم ہو گیا کہ یہ اُس نوع سے ہی نہ تھا، اتحاد شکل و صورت اس صورت میں مثل اتحاد عرض عام و اشتراک عرض عام ہوگا، اور جب نوع



انسانی نہیں تو پھر کافر کو اعلیٰ درجہ میں سمجھنا حیوانوں ہی کا کام ہے، نیچے ہی اتارنا پڑے گا جس سے اُولَئِكَ كَالْاَنْعَامِ کا مطابق عقل ہونا بھی ثابت ہو جائے گا۔

**بحث کا خلاصہ** | بات کہیں سے کہیں جا پڑی، اصل بحث جو چل رہی ہے اس کا خلاصہ اور پختہ یہ ہے:

بالجملہ بوجہ اجتماع تساوی نوعی و تَسْقُطِ صنفی دونوں جہتیں اکٹھی ہو گئیں، خود مختاری بھی، جس کا نتیجہ مالکیت ہے، اور بے اختیاری بھی، جس کا نتیجہ ملکیت ہے، اس لئے بیچ بیچ کی بات نکل آئی، سو من وجہ مالک اور من وجہ قابل ملک کہنا پڑے گا، اور بیچ کے بعد زوج کی مالکیت، اور اس کی ملکیت کا اقرار لازم ہوگا، غرض نکاح میں مالکیت و ملکیت ہوتی ہے، اجارہ نہیں ہوتا۔

**نکاح کے بیچ ہونے پر ایک اعتراض** | ہاں نکاح کے بیچ ہونے پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم سے تو نکاح کا اجارہ

ہونا ثابت ہوتا ہے، بیچ ہونا ثابت نہیں ہوتا، انشراک کا ارشاد ہے:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ  
اُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (نساء آیہ ۲۱)

یعنی اللہ تعالیٰ کے جس حکم سے عورتیں تمہارے لئے حلال قرار پائی ہیں، اسی ذات کے فرمان کی تعمیل کرتے ہوئے اُن عورتوں کے مقررہ مہر بھی ادا کرو، یہ نہ ہونا چاہئے کہ نکاح تو مسرت کے ساتھ کر لیا، عورت سے ہر طرح کا آرام و راحت بھی پایا، مگر مہر کی ادائیگی گراں گذرے! ————— اس ارشاد پاک سے واضح ہوتا ہے کہ مہر اجرت ہے، اور نکاح

لہ یعنی مستورات نفع تو والد کے اعتبار سے تو قابل ملک ہیں، اور دیگر منافع کے اعتبار سے خود اپنے بدن کی مالک ہیں۔



حقیقت میں اجارہ ہے، بیع نہیں ہے

نیز نکاح کے بیع نہ ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر بذریعہ نکاح عورت کو خرید لیتا ہے، اور مالک ہو جاتا ہے، اور عورت ہر طرح ملوک ہو جاتی ہے، تو پھر شوہر کو یہ اختیار حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اپنی بیوی کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے، یا ہیہ کر دے، یا کرایہ پر دے دے، کیونکہ اپنی ملوکہ چیزوں میں یہ سب تصرفات درست ہیں، حالانکہ شوہر کو ان تصرفات کا اختیار نہیں ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ نکاح حقیقت میں بیع نہیں ہے، بلکہ اجارہ ہے، کیونکہ کرایہ پر لی ہوئی چیز کرایہ دار نہ بیچ سکتا ہے، نہ ہیہ کر سکتا ہے، نہ کسی اور کو کرایہ پر دے سکتا ہے۔

**جواب** | اعتراض کی پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”اُجُور“ سے نکاح کا اجارہ ہونا ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ یہ لفظ قرآن کریم میں اور جگہ بھی آیا ہے، اور وہاں اجارہ مراد نہیں ہو سکتا، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ (مُحْرَمَاتِ آیت)

ان (ادب شناسوں) کے لئے مغفرت اور اجر عظیم ہے

دوسری جگہ ارشاد ہے

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ، وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ

کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو اچھی طرح قرضہ دے؟ پس اللہ تعالیٰ اس کو، اس کے لئے بڑھا دیں گے، اور

اس کے لئے پسندیدہ اجر ہے

(حیدر آیت)

ان آیات میں جو لفظ ”اُجْر“ آیا ہے اس سے کیا کوئی شخص یہ گمان کر سکتا ہے کہ اللہ پاک اور بندوں کے درمیان اجارہ اور کرایہ داری کا معاملہ ہے؟ جبکہ قرآن کریم میں یہ تصریح بھی موجود ہے کہ

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ

بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے خرید لی ہیں مسلمانوں سے ان کی جانیں اور ان کے اموال، اس بات کے عوض میں کہ ان کو جنت ملے گی۔

(توبہ آیت)

اللہ اور بندوں کے درمیان جو معاملہ ہے اس کو اجارہ وہی شخص کہہ سکتا ہے جو معتزلی ہو، کیونکہ معتزلہ وجوب عدل کے قائل ہیں، اور ان کے نزدیک اللہ پاک کے ذمہ واجب ہے کہ وہ بندوں کو ان کے نیک اعمال کا بدلہ عطا فرمائیں، اہل حق میں سے ایسی



لغوبات کوئی بھی شخص نہیں کہہ سکتا۔

اور اعتراض کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ملکیت اور جواز بیع میں تلازم نہیں ہے یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ آدمی جب کسی چیز کا مالک ہو، تو لامحالہ وہ اس کو فروخت بھی کر سکے مثلاً کوئی باندی اور اس کا نابالغ بچہ اگر کسی کی ملک میں ہوں، تو مالک کو یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ ان کو الگ الگ فروخت کرے، حدیث شریف میں اس کی ممانعت آئی ہے لہذا شوہر کے مالک ہونے اور عورت کے ملک ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ شوہر کے لئے اس کا بیچنا بھی جائز ہو۔

مگر ہاں کوئی کہے تو یہ کہے کہ بیع ہوتی تو اُتُوھُنَّ اُجُوْرھُنَّ نہ فرماتے اور شوہر کو اختیار بیع، وہبہ و اجارہ ہوا کرتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”اُجُوْر“ سے اگر اجارہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تو لفظ اُجَرٌ عَظِیْمٌ اور اُجَرٌ کَرِیْمٌ سے جو اہل ایمان کی شان میں وارد ہیں، یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ خدا اور بندہ کے درمیان میں عقد اجارہ ہے، اور معتزلہ وغیرہ قائلانِ وجوب عدل و ضرورتِ اعطاءِ اجر سچے ہیں، اہل سنت جھوٹے ہیں، مگر مجھے ہنوز آپسے ایسی بے اعتقادی نہیں کہ ائمہ فقہ کا اتباع چھوڑا، تو ائمہ اعتقاد کا بھی اتباع اور ان کی تقلید بھی چھوڑ دیں گے، ورنہ اول اسی قصہ کو فیصل کرتا چلتا۔

اور ممانعتِ بیع سے یہ لازم نہیں کہ ملک نہ ہوا کرے، حدیث تفریقِ والدہ و ولد وغیرہ سے صاف ظاہر ہے کہ کبھی ملک ہوتی ہے، اور بیع ممنوعی ہے۔

۱۔ ترمذی شریف ص ۱۵۲ ابواب البیوع، باب ما جاء فی کراہیۃ اَنْ یُفَرَّقَ بَیْنَ الْاَخْوِیْنِ الخ

۲۔ ائمہ اعتقاد یعنی ائمہ علم کلام ۱۲

۳۔ وغیرہ یعنی ماں اور بچے کے علاوہ دیگر محارم کے درمیان تفریق کرنا بھی ممنوع ہے جیسے دو بھائیوں یا دو بہنوں یا بھائی بہن کے درمیان جبکہ دونوں یا ان میں سے کوئی ایک نابالغ ہو، تفریق کرنا بھی جائز نہیں ہے۔



شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے  
تو بیع باطل ہے (پہلی دلیل)

اگر کوئی کہے کہ اوپر جو مثال بیان کی گئی ہے، یعنی  
باندی اور اس کے نابالغ بچہ کو الگ الگ فروخت  
کرنا ممنوع ہے، اس سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے

کہ اگر کوئی آقا باندی اور اس کے نابالغ بچہ کو متفرق طور پر فروخت کرے، تو کراہت تحریمی کے  
ساتھ بیع درست ہو جاتی ہے، پس اگر شوہر اپنی بیوی کو فروخت کرے تو بیع مفید ملک ہونی  
چاہئے، اگرچہ کراہت تحریمی کے ساتھ ہو؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بیع کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، اس لئے مفید ملک ہونے  
کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بیع کے لئے جو بنیادی چیز ضروری ہے، وہ امکان قبضہ  
ہے، یعنی آدمی وہی چیز بیچ سکتا ہے، جس کو اپنے قبضہ سے نکال کر مشتری کے قبضہ میں دے سکے،  
اور بیوی کو فروخت کرنے کی صورت میں مشتری کے قبضہ میں دینے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس  
لئے یہ بیع باطل ہے۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ ایک عورت کے بیک وقت چند شوہر نہیں ہو سکتے، اور  
وجہ مانعت یہ ہے کہ عورتیں حرث (کھیت) ہیں، یعنی عورتیں اولاد کی پیداوار کے لئے بمنزلہ  
کھیت کے ہیں، لہذا اگر مزارع (کھیتی کرنے والے) متعدد ہوں گے تو لا محالہ ان کی کھیتی  
مشترک ہوگی، مگر جس طرح زمین کی مشترک پیداوار باہم تقسیم کر سکتے ہیں، اولاد تقسیم نہیں  
کر سکتے، کیونکہ زمین کی پیداوار کے تمام دانے یکساں ہوتے ہیں، اس لئے تقسیم میں کوئی نزاع  
اور جھگڑا پیدا نہیں ہوگا، اور پیداوار زن یعنی بچہ اگر ایک ہے تو اس کو کاٹ کر بانٹ نہیں  
سکتے، اور متعدد ہیں تو صورت و سیرت کے اختلاف کی وجہ سے موازنہ مشکل ہے، اور برابر  
حقے نہیں کئے جاسکتے، ہر شوہر خوبصورت اور نیک سیرت بچہ لینے کی کوشش کرے گا، اور باہم ایسا  
سخت جھگڑا پیدا ہوگا کہ اس کا کوئی حل ممکن نہ ہوگا، اس لئے اگر کسی جگہ اختلاط نطفہ کا احتمال بھی ہو  
تب بھی اس سے بچنے کی ہر ممکن سعی کی جائے گی، اور بیوی کے فروخت کرنے میں اختلاط نطفہ کا  
احتمال موجود ہے، کیونکہ فروخت کرنے سے پہلے تک تو بائع کو جماع کا اختیار تھا، اور فروخت ہوتے  
ہی یہ اختیار مشتری کو حاصل ہو جائے گا، لہذا دونوں پانیوں میں اختلاط ہو جائے گا، اور پیدا ہونے  
والے بچہ میں اشتراک کا احتمال نکل آئے اس وجہ سے بیع باطل ہوگی۔







و تسلیم کہاں ہے، جو قبضہ مشتری سمجھا جاوے؟ اور جب قبضہ نہ ہوگا تو افادہ ملک بھی متصور نہیں۔

## قبضہ کے علت ملک ہونے پر پہلا اعتراض

اگر کوئی شخص قبضہ کے علت ملک ہونے پر یہ اعتراض کرے کہ جب بیوی پر شوہر

کو قبضہ تام حاصل ہے، تو شوہر اس کا ہر طرح مالک ہوگا، اور حالت حیض و نفاس میں بھی صحبت جائز ہوگی، کیونکہ مالک کو اپنی ملک میں ہر طرح تصرف کا ہر وقت اختیار حاصل ہوتا ہے۔  
**جواب** تو اس کا جواب یہ ہے کہ حالت حیض و نفاس میں صحبت کی ممانعت شارع کی طرف سے ہے، بائع نفس یعنی عورت کی طرف سے نہیں ہے، اگر بائع کی طرف سے انتفاع کی ممانعت ہوتی تو قبضہ یا ملکیت میں خلل واقع ہوتا، مگر جب عارض کی وجہ سے ممانعت ہے، تو قبضہ کے علت ملک ہونے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

حیض و نفاس کی حالت میں جماع اور مباشرت فاحشہ کی ممانعت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، بائع نفس یعنی عورت کی طرف سے نہیں ہے، اس کی دلیل اللہ پاک کا یہ ارشاد ہے کہ  
وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعِزِّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ، فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ.  
(البقرة آیت ۲۲۲)

اجازت دی ہے (یعنی آگے کی راہ سے)

اور نفاس کا خون حیض ہی کا خون ہے، جو حمل کے زمانہ میں رُک جاتا ہے، اور بچہ پیدا ہونے کے بعد نکلتا ہے، اس لئے دونوں کے احکام ایک ہیں۔ الغرض آیت کریمہ سے تین باتیں صاف طور پر سمجھ میں آتی ہیں۔

(۱) حیض و نفاس کی حالت میں صحبت کا حرام ہونا۔

(۲) پاکی کے بعد صرف اگلی راہ سے انتفاع کا حلال ہونا۔



(۳) اور صحبت کے قریبی اسباب یعنی ناف اور گھٹنہ کے درمیان سے کسی آر کے بغیر مباشرت کا ناجائز ہونا، درمختار میں ہے کہ  
وَمِنْهُ قُرْبَانُ مَا تَحْتَ الْإِزَارِ يَعْنِي مَا بَيْنَ شُكْلٍ  
وَرُكْبَةٍ، وَلَوْ بَلَ شَهْوَةٍ (مشامی ص ۲۱۴)

قبضہ کے علت ملک ہونے پر دوسرا اعتراض یہ وار ہوتا ہے کہ جو باندی  
جہاد میں ہاتھ آتی ہے، اس کا استبراء واجب ہوتا ہے، اسی طرح ملک  
بدلنے کی صورت میں بھی استبراء واجب ہوتا ہے، یعنی ایک حیض آنے تک نیا مالک اس سے صحبت  
نہیں کر سکتا، حالانکہ باندی پر قبضہ تام ہو چکا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قبضہ علت ملک نہیں  
ہے، قبضہ کے بعد بھی سابق کافر شوہر کا اور سابق آقا کا حق باقی رہتا ہے۔

**جواب** | تو اس کا جواب یہ ہے کہ استبراء رحم کے زمانہ میں صحبت کی ممانعت سابق شوہر  
یا سابق آقا کی ملکیت باقی رہنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اپنے نطفہ کو اختلاط سے بچانے کے  
لئے اور کافر شوہر، اور سابق آقا کے نسب کی حفاظت کے لئے ہے، کیونکہ مسلمان آقا کے سامنے  
کافر شوہر کا قبضہ اگرچہ کوئی معنی نہیں رکھتا ماس کا قبضہ بہائم کے قبضہ کی طرح ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں  
مگر مسلمان آقا کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کافر شوہر کے نسب کو برباد کر دے، یعنی اس کے بچہ کو  
اپنا بچہ بنا لے، ہاں مسلمان آقا کو یہ حق ضرور حاصل ہے کہ اگر باندی حاملہ نکلے، اور بچہ جنے تو وہ باندی  
کی طرح اس بچہ کا بھی مالک بن جائے، مگر اس کو اپنا بچہ نہیں بنا سکتا، اسی احتیاط کے لئے زمانہ استبراء  
میں صحبت ممنوع ہوتی ہے، صحبت کے علاوہ دیگر منافع مسلمان آقا باندی سے حاصل کر سکتا ہے، ہر  
قسم کی خدمت لے سکتا ہے، حتیٰ کہ باندی کو بیچ بھی سکتا ہے، اور ہیہ بھی کر سکتا ہے، پس ثابت  
ہوا کہ قبضہ ہو جانے کے بعد مسلمان آقا کو اور نئے مالک کو ملک تام حاصل ہو جاتی ہے، فار تفہم

الاشکال ۱

رہی حالت حیض و نفاس، اُس وقت ممانعت جماع بائع کی طرف  
سے نہیں، اور حالت استبراء (میں جماع) کی ممانعت بوجہ بقاء ملک

لہ ورنہ یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ مشتری (شوہر) کے قبضہ کے بعد بھی بائع (عورت) کا حق باقی رہتا ہے، اور قبضہ  
تام مفید ملک نہیں ہے ۱۲ لہ استبراء کے نفی معنی ہیں برابرت (پاکی) طلب کرنا ۱۳



شوہر نہیں، کیونکہ بمقابلہ اہل اسلام کفار کا قبضہ بحکم آیت اُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ  
بِمَنْزِلَةِ قَبْضَةِ الْاَنْعَامِ ہے، (بلکہ) فقط اپنے نسب کی حفاظت، اور نسب  
غیر کی صیانت (کے لئے) ہے، جس کے اٹلاف اور اپنی طرف پھیر لینے  
کا اس کو اختیار نہیں، اگر اختیار ہے تو والدہ اور ولد کے مالک بن جانے  
کا اختیار ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اور قسم کے تصرفات اور استخدام سے  
مانعت نہیں، اگر وجوب استبراء بوجہ بقاء ملک شوہر سابق ہوتا، تو ملک  
یمین پیدا نہ ہوتی، اور استخدام جائز نہ ہوتا۔

شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے تو بیع باطل ہے (دوسری دلیل)  
شوہر اگر بیوی کو فروخت کرے، تو بطلان بیع کی  
ایک وجہ اس بیع کا ”بیع غرر“ ہونا بھی ہے  
غرر کے لغوی معنی ہیں: دھوکہ۔

اور شریعت کی اصطلاح میں ”بیع غرر“ وہ بیع ہے جس میں اندیشہ انفساخ ہو، یعنی اس بیع میں  
کوئی ایسی بات پائی جاتی ہو، جس کی وجہ سے بیع توڑنے کی نوبت آسکتی ہو۔ اور  
بیع غرر سے حدیث شریف میں منع کیا گیا ہے، مسلم شریف میں حدیث ہے کہ تَحْتَ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ (مسلم شریف کتاب البیوع) امام نووی نے اس حدیث کی  
شرح میں تحریر فرمایا ہے کہ

”یہ حدیث شریف خرید و فروخت کے سلسلہ میں ایک اہم ضابطہ ہے، اس کے تحت  
بے شمار مسائل آتے ہیں، مثلاً بھاگے ہوئے غلام کو بیچنا، معدوم اور مجہول چیز کو بیچنا، غیر مقدور  
التسلیم چیز کو بیچنا، جو چیز ابھی پوری طرح بائع کی ملک میں نہ آئی ہو اس کو فروخت کرنا،  
حقن کے دودھ، اور پیٹ کے بچہ کو بیچنا وغیرہ سب بیوع باطلہ ہیں۔“  
(نووی شرح مسلم ص ۱۵۶ ج ۱۰ مصری)

اس ضروری تفصیل کے بعد جانتا چاہتے کہ پہلے یہ بات وضاحت کے ساتھ آپکی ہے کہ  
نکاح کے ذریعہ عورت صرف نفع تو والد کے اعتبار سے ملوک ہوتی ہے، دیگر منافع بدن کے  
اعتبار سے وہ آزاد رہتی ہے، کیونکہ مردوں کے لئے حرث (کھیت) صرف منافع تو والد ہیں، باقی  
منافع حرث نہیں ہیں، رہا عورت کے بدن سے امتناع تو وہ مقتضائے عقد ہونے کی وجہ سے



مرد حاصل کرتا ہے، ورنہ حقیقت میں عورت کا بدن اسی کا مملوک ہوتا ہے۔

اب اگر شوہر بیوی کو فروخت کرے، تو وہ صرف نفع تو والد فروخت کر سکتا ہے، باقی بدن فروخت نہیں کر سکتا، اور صرف نفع تو والد مشتری کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے شوہر بیوی عورت مشتری کو سپرد کرے گا، پس دوسرے کے حق میں یعنی عورت کے حق میں اس کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا لازم آئے گا، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ عورت اس سودے پر راضی ہو، پس بیع فسخ کرنے کی نوبت آتے گی، اسی کا نام ”بیع غرر“ ہے جو شرعاً ممنوع ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ شوہر جو بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا مالک نہیں ہے، بلکہ دیگر موانع کی وجہ سے فروخت کرنا ممنوع ہے، اور انہی موانع کی وجہ سے شوہر اپنی بیوی کو نہ ہیہ کر سکتا ہے، نہ کرایہ پر دے سکتا ہے۔

**حرمتِ مُتْعہ کی وجہ** | مُتْعہ یعنی مقررہ مدت کے لئے متعینہ مہر پر کسی عورت سے نکاح کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ نکاح کی حقیقت بیع ہے، جس کا مفاد ہمیشہ کے لئے ملکیتِ زن ہے، اور مُتْعہ میں یہ بات نہیں ہوتی، وہ صرف چند روز کا معاملہ ہوتا ہے، ہاں اگر نکاح کی حقیقت اجارہ ہوتی تو مُتْعہ درست ہوتا، کیونکہ اجارہ مُؤقت میعاد کے لئے ہوتا ہے۔

اور ابتدائے اسلام میں جو مُتْعہ جائز تھا، وہ جواز عارضی تھا، جیسے گرم پانی کی حرارت عارضی ہوتی ہے، جو کچھ وقت کے بعد ختم ہو جاتی ہے، اور پانی کی اصل بُرودت لوٹ آتی ہے، یا جس طرح بیماری اور سفر کی وجہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت عارضی حکم ہے، جو عذر ختم ہوتے ہی ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جوازِ مُتْعہ کا عارضی حکم ضرورت ختم ہوتے ہی ختم ہو گیا ہے پس اس عارضی حکم کی وجہ سے کوئی شخص یہ گمان نہ کرے کہ نکاح کی حقیقت اجارہ ہے

علاوہ بریں عورت بدلاتِ حُرَّتْ لَكُمْ فقط بحیثیتِ توالد مملوک ہو سکتی ہے، جو فقط فرج و رحم سے متعلق ہے، بحیثیتِ سمع و بصر وغیرہ کالاتِ بشری مملوک نہیں ہوتی، اور اس لئے بدنِ زوجہ فیما بین زوج و زوجہ مشترک ہوگا، اور تسلیمِ مبیع بے تسلیمِ جملہ بدن متصور نہیں، اس صورت میں تصرف فی حق الغیر بے رضا سے غیر لازم آئے گا، اور اس وجہ



سے اس بیع کو بوجہ لزوم نزاع بیع غرر بھی کہنا پڑے گا۔

بالجملہ وجہ مانعت بیع عدم الملک نہیں، موانع خارجیہ ہیں، اور یہی وجہ تھے جو ہبہ اور اجارہ بھی درست نہ ہوا اور متعہ بھی حرام رہا، گو ابتداء اسلام میں مثل جواز افطار بحالت مرض و سفر بوجہ ضرورت مدت تک جواز عرضی رہا، اور بعد ارتفایع ضرورت پھر حرمت اصلی ایسی طرح نکل آئی جیسے بعد زوال حرارت عرضی، پانی کی برودت اصلی ظاہر ہو جاتی ہے۔

قاضی کے فیصلہ سے بھی منکوحہ

عورت کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شوہر باوجود مالک ہونے کے بیوی کو فروخت نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ قاضی کے فیصلہ سے یا کسی اور سبب سے بھی منکوحہ عورت کا شوہر کے علاوہ کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، کیونکہ منکوحہ عورت میں انتقال ملک کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔

انتقال ملک کا مطلب یہ ہے کہ پہلا مالک ہٹے، اور دوسرا مالک اس کی جگہ پر آجائے، اگر یہ بات ممکن ہوتی تو شوہر کے لئے بیوی کو بیچنا، ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا بھی درست ہوتا، کیونکہ ان اسباب میں بھی شوہر کی جگہ دوسرے شخص کی قائم مقامی ہو جاتی ہے، بیع میں اور ہبہ میں ذات کی ملکیت میں قائم مقامی ہوتی ہے، اور اجارہ میں منافع کی ملکیت میں قائم مقامی ہوتی ہے۔

الغرض جس طرح آزاد مردوں کے بدن کا کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، اسی طرح منکوحہ عورت کا بھی شوہر کے علاوہ اور کوئی شخص مالک نہیں ہو سکتا، کیونکہ آزاد مردوں کی اړواچ اُن کے بدن پر قابض اور مالک ہوتی ہیں، اس لئے کوئی اور شخص ان کا مالک نہیں ہو سکتا، اسی طرح شوہر منکوحہ عورت کا مالک ہے، لہذا یہ ملکیت بھی غیر شوہر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔

ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ شوہر کی ملکیت ختم ہو جائے، اور عورت کے بدن کی ملکیت خود اس کی روح کی طرف لوٹ آئے، اور ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب شوہر طلاق دے کر عورت کو چھوڑ دے، یا مکر اپنا قبضہ اٹھائے، تو پھر عورت کے بدن کی ملکیت خود اسی کی طرف لوٹ جائے گی۔



مگر یہ ہے تو قضاے قاضی، یا کوئی اور سبب بھی موجب انتقال ملک شوہر کسی غیر کی طرف نہیں ہو سکتا، کیونکہ حاصل انتقال ملک بالبداہت یہ ہے کہ مالک ثانی مالک اول کے قائم مقام ہو گیا، سو یہ بات ممکن ہوتی تو بیع اور ہبہ اور اجارہ ہی نے کیا قصور کیا تھا، وہاں بھی یہی قائم مقامی ایک کی دوسرے کی جاہوتی ہے، ملک اصل ہو، یا ملک منافع۔ اس صورت میں زن منکوحہ دربارہ عدم امکان ملک غیر شوہر، نظیر ابدان احرار ہوگی، وہاں بھی باوجود ملکیت ابدان، اور ملکیت ارجوح جس کے تحقق پر دلائل مسطورہ بالا بالقطع شاہد ہیں۔

غیر ارجوح متصرف کی طرف ملک ابدان منتقل نہیں ہو سکتی، یہاں بھی غیر شوہر کی طرف باوجود ملکیت شوہر، و ملکیت زن منکوحہ، ملک شوہر غیر شوہر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، اگر ہو سکتی ہے، تو پھر عورت کی طرف منتقل ہو سکتی ہے، چنانچہ طلاق و موت میں بھی ہوتا ہے، وجوہ دونوں باتوں کے متقارب، بلکہ ایک ہی سے ہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

**انتقال ملک کے اسباب منکوحہ** | اوپر کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انتقال ملک کے اسباب جیسے بیع، ہبہ اور قضاے قاضی وغیرہ اسباب منکوحہ عورت کے حق میں بیکار کیوں ہیں؟

دکھاتے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر امر عارض کے تحقق کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک موصوف بالذات، اور دوسری معروض قابل، مثلاً زمین کا روشن ہونا ایک عارضی چیز ہے، جس

۱۶۔ مگر یہ ہے یعنی شوہر کے لئے بیوی کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے ۱۲ لے ”وہاں“ یعنی احرار میں جس کے پائے جانے پر دلائل مذکورہ (ص ۱۶۴) بالیقین گواہ ہیں کہ تصرف کا اختیار رکھنے والی ارجوح کے علاوہ کی طرف اجسام و ابدان کی ملکیت منتقل نہیں ہو سکتی ۱۲

۱۷۔ ”دونوں“ یعنی طلاق و موت، اور ”متقارب“ کے معنی ہیں قریب قریب یعنی طلاق کی صورت میں شوہر بالاختیار اپنی ملکیت ختم کر کے عورت کا بدن عورت کی طرف لوٹا دیتا ہے، اور موت کی صورت میں بالاضطرار یہ بات ہوتی ہے؟



کے لئے ایک طرف تو سورج کا روشنی کے ساتھ متصف بالذات ہونا ضروری ہے اور دوسری طرف زمین میں روشنی قبول کرنے کی صلاحیت ضروری ہے، ان دونوں چیزوں کے بغیر زمین روشن نہیں ہو سکتی۔

حیوانات کی روحیں اور آوازیں جو نظر نہیں آتیں، اور چیزوں کی شکلیں جو کان سے سنی نہیں جاتیں تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ وہ معروض قابل نہیں ہیں، یعنی ان میں دیکھنے اور سننے جانے کی صلاحیت نہیں ہے، اگرچہ آنکھ اور کان دیکھنے اور سننے کی صلاحیت کے ساتھ موصوف بالذات ہیں، اسی طرح انتقال ملک کے اسباب، بیع، ہبہ اور قضاے قاضی وغیرہ تو کامل اسباب، مگر زین منکوحہ معروض قابل نہیں ہے، یعنی زین منکوحہ میں انتقال ملک کے ان اسباب کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اسی وجہ سے درمختار اور شامی وغیرہ کتب فقہ میں جہاں یہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے کہ قاضی کا فیصلہ عقود و فسخ میں ظاہر و باطن دونوں طرح نافذ ہوتا ہے، وہاں منکوحہ عورت اور آزاد آدمیوں کو مستثنیٰ کیا ہے۔

بالجملہ اسباب انتقال ملک بوجہ عدم قابلیت ملک غیر ان دونوں موقعوں میں بیکار رہتے ہیں، اور کیوں نہ ہوں؟ ہر امر عارض کے لئے بالبداهت ایک طرف موصوف بالذات کی ضرورت ہے، تو دوسری طرف معروض قابل کی حاجت ہے، یہی وجہ ہے کہ اروضاح و أضوات<sup>۱</sup> وغیرہ مبصر نہیں ہو سکتی، اور اشکال وغیرہ مشموع نہیں ہو سکتی، گو دیکھنے، سننے والے کی آنکھ اور کان کیسے ہی تیز کیوں نہ ہوں، یہی وجہ ہے کہ قائلان نفاذ قضا ظاہر و باطناً زین منکوحہ کو مستثنیٰ کرتے ہیں، چنانچہ درمختار میں اشارۃ اور شامی میں صراحت یہ بات موجود ہے، علیٰ ہذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں اس تصریح سے کہ قضاے قاضی فقط عقود و فسخ میں نافذ ہوتی ہے، زین منکوحہ

۱۔ ”دونوں“ یعنی زین منکوحہ اور احرار میں ۱۲ لے بے کار: بے اثر ۱۳ لے أضوات: آوازیں، ۱۴ لے مبصر، قابل رؤیت ۱۵ لے دیکھئے درمختار مع الشامی ص ۳۳، کتاب القضاء، فصل فی الحبس، مطلب فی القضاء بشہادۃ الزور، اور ص ۲۱۹ قبیل، باب الولی ۱۶ لے ہدایہ ص ۱۳۵ قبیل باب التحکیم ۱۷



اور آخر کار کو اس قاعدہ سے مستثنیٰ کر دیا ہے، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، اُس کے فہم کا قصور ہے، اُن کا قصور نہیں۔

## غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام صاحب کا مذہب

غیر منکوحہ عورت اور دیگر اموال کے بارے میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر قاضی حقیقت حال نہ جانتا ہو، یعنی دیدہ و دانستہ اُس نے غلط فیصلہ نہ کیا ہو، بلکہ گواہوں کی وجہ سے دھوکہ کھا کر مدعی کے حق میں ڈگری کر دی ہو، تو وہ عورت مدعی کی بیوی ہو جائے گی، اور وہ اموال خواہ غیر ملوکہ ہوں، یا ملوکہ مدعی کی ملکیت میں آجائیں گے، کیونکہ غیر منکوحہ عورت نکاح سے پہلے اپنے بدن کی خود مالک ہوتی ہے، اور نکاح کے بعد منافع تو والد کے اعتبار سے وہ شوہر کی ملوکہ ہو جاتی ہے، یعنی اس کی ملکیت ختم ہو جاتی ہے، اور اس کی جگہ شوہر کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے، جیسے سونا، چاندی کی خرید و فروخت، اور سامان کی بیع و شراء میں یہی صورت ہوتی ہے کہ بائع کی چیز مشتری کی طرف اور مشتری کا عوض بائع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اسی طرح عورت کے منافع بضعہ شوہر کی طرف اور شوہر کا مال مہر عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، الغرض جب نکاح کے ذریعہ ملک کی تبدیلی ممکن ہے، تو قضائے قاضی کے ذریعہ یہ تبدیلی بدرجہ اولیٰ ممکن ہوگی، کیونکہ قاضی ایک طرف نائب خدا ہے، تو دوسری طرف دالی رعیت، اس لئے اس کو بھی اس قسم کے تصرف کا حق حاصل ہوگا۔

البتہ زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ کی نسبت علماء خفیہ کا یہ دعویٰ ہے کہ بوجہ قضائے قاضی ملک مدعی میں آسکتے ہیں، بشرطیکہ قاضی باوجود علم حقیقت الحال، دیدہ و دانستہ ظالمًا نہ دلوادے، سو یہ بات بشرط فہم و انصاف واجب التسليم ہے۔

۱۷ یعنی عقود و فسخ کی تخصیص سے منکوحہ عورت اور آخر از خود مستثنیٰ ہو جاتے ہیں ۱۲  
۱۸ "ان کا"، یعنی ان فقہاء کا جو قضاء کے ظاہر و باطن نفاذ کے قائل ہیں ۱۲



شرح اس معما کی یہ ہے کہ زن غیر منکوحہ قبل نکاح اپنے بدن کی آپ مالک ہوتی ہے، اور بعد نکاح وہ ملک بقدر مشاراۃ شوہر کی طرف عائد ہو جاتی ہے، اور اس وجہ سے یوں کہہ سکتے ہیں کہ جیسے نقد و عروض میں بعد بیع و شرار ملک بائع و مشتری ایک دوسرے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور اس وجہ سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتا ہے، ایسا ہی شوہر دربارہ ملک بدن زن قائم مقام زن ہو گیا، مگر جب گنجائش تبدیل ملک نکلی، اور ایک دوسرے کی جا ایک دوسرے کا قائم مقام ہونا ممکن ہوا، تو در صورت قضائے قاضی یہ بات ضرور ٹر ہے، کیونکہ قاضی بحیثیت قضا اُدھر تو خدا کا نائب، اُدھر رعیت کا ولی۔

**قاضی نائب خدا ہے** | اور قاضی کے نائب خدا ہونے کی سب سے بڑی دلیل اس کی حکومت ہے، اسی حکومت کی وجہ سے قرآن کریم میں اور

احادیث شریفہ میں اس کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ  
(النساء آیت ۵۷)  
اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرو، اور اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی، اور معاملہ کا اختیار رکھنے والے (حکام) کی اطاعت کرو۔

اور حدیث شریف میں ہے کہ  
إِنَّ السُّلْطَانَ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ  
دوسری حدیث شریف میں ہے کہ  
مَنْ أَهَانَ سُلْطَانَ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ  
أَهَانَهُ اللَّهُ

جو شخص اللہ تعالیٰ کی طاقت کی جو زمین میں ہے یعنی حاکم کی، تو ہین کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کی توہین کریں گے

اور بخاری و مسلم شریف کی حدیث میں ہے کہ  
مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ،  
جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت



کی، اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی، اور جس نے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی، اور جس نے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَ  
وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ اطَاعَنِي  
وَمَنْ يَعُصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي لَهُ

نیابت و خلافت خداوندی کے ثبوت کے لئے تو اس کی حکومت ہی کافی ہے جس پر آیت اطیعوا اللہ، واطیعوا الرسول، واولی الامر منکم، اور نیز احادیث کثیرہ شاہد ہیں۔

قاضی و حاکم کی خلافت خداوندی پر کوئی اعتراض کرے کہ قرآن کریم میں تو صراحت ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہیں کیونکہ حکم صرف انہی کا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ **إِنِ اتَّخَذْتُمُ اللَّهَ رَبًّا** (نہیں ہے حکم مگر اللہ کے لئے) پس اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی شخص حاکم کیسے ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ مستقل حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور اصلی حکم صرف انہی کا ہے۔ اور مجازی حاکم اللہ کے علاوہ دوسرے بھی ہو سکتے ہیں، جو اپنا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا حکم جاری کرتے ہیں، کیونکہ یہ حکام، وصف حکومت کے ساتھ بالذات متصف نہیں ہوتے، بلکہ بالعرض متصف ہوتے ہیں، اور سب جانتے ہیں کہ موصوف بالذات متصف نہیں ہوتے، بلکہ بالعرض متصف ہوتا ہے، حقیقت متصف موصوف بالذات ہی ہوتا ہے، اور موصوف بالذات اللہ تعالیٰ ہی ہیں، انہی کی عطا و بخشش سے حکام دنیوی وصف حکومت کے ساتھ متصف ہوتے ہیں۔

مگر چونکہ حاکم وقت کی حکومت بے نیابت و خلافت خداوندی



متصور نہیں، اس وقت حکومت خلیفہ وقاضی وغیرہ بالعرض ہوگی، اور ظاہر ہے در صورتیکہ اُس کو حاکم بالعرض کہا، تو پھر اُس کی حکومت معارض ان الحکم الا للہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ موصوف بالعرض درحقیقت موصوف ہی نہیں ہوتا، موصوف حقیقی وہ واسطہ فی العروض ہی ہوا کرتا ہے۔

**قاضی رعیت کا ولی ہے** | اور ولایت قاضی کی دلیل بھی اس کی حکومت ہے، کیونکہ خود ولایت کا مفہوم سرپرستی ہے، یعنی دوسرے کے کام کا نظم کرنا، اس کے اموال کی خرید و فروخت کرنا، اس کا نکاح کرنا، اُس کے اموال کی نگہداشت کرنا، اور دوسرے کے اموال میں اور نفس میں اس سے پوچھے بغیر تصرف کرنا، اور اسی کا نام حکومت ہے اور دلیل نقلی یہ حدیث شریف ہے کہ

فَإِنْ اشْتَجَرُوا، فَالْسلْطَانُ وَلِيٌّ مِّنْ  
لَّأُولِيَّ لَهُ (مشکوٰۃ باب الولی فی النکاح)  
اگر کسی عورت کے اولیا میں نزاع پیدا ہو جائے، تو  
حاکم اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہیں ہے  
یعنی کسی عورت کے چند اولیا مساوی درجہ کے ہوں، مثلاً چار بھائی کسی عورت کے ولی ہوں  
اور ان میں بہن کے نکاح کے سلسلہ میں اختلاف ہو جائے تو سب کا حق ولایت ختم ہو جائے گا  
اور قاضی اس لڑکی کا جہاں مناسب سمجھے گا نکاح کرے گا، یہ حدیث قاضی کی ولایت کے  
بارے میں صریح نص ہے۔

**شبہ** | اس حدیث شریف سے تو قاضی کی ولایت اور حکومت صرف اُن لوگوں کے حق میں  
ثابت ہوتی ہے جن کا کوئی ولی نہیں ہے، عام رعایا پر ولایت و حکومت ثابت نہیں ہوتی۔  
**جواب** | ایسا سمجھنا درست نہیں ہے، قاضی اور حاکم کی ولایت عام ہے، اور حدیث شریف  
میں جو مَن لَّأُولِيَّ لَہ کی قید ہے، وہ ایسی ہے جیسے عرف عام میں کہتے ہیں کہ: ”جس کا کوئی ولی وارث  
نہیں، اس کا خدا وارث ہے“ حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص کا وارث ہے، اور محاورہ کا مطلب بیچارہ  
کو تسلی دینا ہے کہ گھبراہٹ، تیرا ولی وارث اللہ ہے، اسی طرح قاضی سب کا ولی ہے، اور حدیث  
کا مقصد بے سہارا عورتوں کو تسلی دینا ہے کہ تم پریشان نہ ہوؤ، تمہارا ولی حاکم اور قاضی ہے۔

باقی رہی ولایت، اول تو اُس کے ثبوت کے لئے ہی حکومت



کافی ہے، کیونکہ حاصل ولایت بحیثیت ولایت یہی تصرف بیع و شرار و نکاح و حفظ اموال ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ بے استمزازج غیر اموال غیر میں تصرف بیع و شرار و فسق، علیٰ ہذا القیاس نکاح غیر، بے استمزازج غیر، خود ایک قسم کی حکومت ہے۔

علاوہ بریں جملہ فالسلطان ولئی من لا ولئی لہ حاکم کی ولایت عامہ پر نص صریح ہے، باقی خصوصیت من لا ولئی لہ اُس قسم کی ہے جیسے کہا کرتے ہیں: جس کا کوئی والی و وارث نہیں اُس کا خدا وارث ہے۔

ہاں جو قاضی جان بوجہ کر غلط فیصلہ کرے، اور لوگوں پر ظلم کرے، وہ نہ تو خدا کا نائب ہے، نہ رعیت کا ولی، کیونکہ نیابت خداوندی اور ولایت رعیت کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔

ظالم قاضی نہ خدا کا نائب ہے نہ رعیت کا ولی

(۱) قوانین الہی کی پابندی — اسی سے قاضی نائب خدا بنتا ہے۔

(۲) اور رعیت پر شفقت — اسی سے قاضی کو لوگوں کے اموال و انفس

میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حکام دنیوی کے نائبین کے لئے بھی یہی دونوں چیزیں ضروری ہیں علاقوں کے گورنر، ضلعوں کے مجسٹریٹ اور عدالت کے قاضیوں سے لے کر نیچے تک تمام حکام کے لئے ضروری ہے کہ وہ سرکاری قانون کی پابندی کریں، اور ساتھ ہی رعایا کے ساتھ شفقت و مہربانی کا برتاؤ رکھیں، ورنہ وہ حاکم اعلیٰ کے نہ تو نائب سمجھے جاتے ہیں نہ رعیت کے بھی خواہ، بلکہ بادشاہ کے مخالف و مجرم، اور رعایا کے دشمن ہوتے ہیں۔

ہاں اگر حکومت کے عمل کا کوئی عمل لاعلمی کی وجہ سے سرکاری قانون کے خلاف ہو جائے، یا رعیت کے مفاد کو نقصان پہنچائے

لا علمی معقول عذر ہے

یا کسی ولی (سرپرست) کا کوئی عمل لاعلمی کی وجہ سے نقصان رساں ہو جائے، تو ان کو نہ مخالف

لہ بحیثیت ولایت: یعنی من حیث ہی یعنی نفس ولایت کا مفہوم ۱۲

لہ استمزازج: مرضی پوچھنا، راے دریافت کرنا ۱۳



و مجرم سمجھا جاتا ہے، نہ دشمن خیال کیا جاتا ہے، اسی طرح اگر قاضی گواہی کی حقیقت نہ جاننے کی وجہ سے کوئی غلط فیصلہ کر دے، تو اس کی نیابت خداوندی اور ولایت متاثر نہ ہوگی۔

مگر ہاں اتنی بات ہے، اگر قاضی دیدہ و دانستہ ظلم کرے، تو پھر درحقیقت اس وقت نہ نائب خدا ہے، نہ ولی رعیت ہے، کیونکہ جیسے محکام مجازی کے نائبوں کے ذمہ پابندی قانون سرکاری، اور اولیاء کے ذمہ شفقت ضروری ہے، ورنہ پھر وہ نائب و ولی نہیں، بلکہ مخالف و مجرم و دشمن ہے، ایسے ہی یہاں بھی ضرور ہے۔  
مگر جیسے لاعلمی کی صورت میں نواب محکام مجازی اور اولیاء مخالف و مجرم و دشمن نہیں سمجھے جاتے، ایسے ہی یہاں بھی نہ ہوں گے۔

## قضاے قاضی کے ظاہر او باطن نافذ ہونے کی وجہ

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قاضی خدا کا نائب اور رعیت کا ولی ہے، تو اب جاننا چاہئے کہ قاضی کا وہ فیصلہ جو اُس کے علم کی حد تک صحیح ہو، اور جس چیز کے بارے میں اس نے فیصلہ کیا ہے، اُس میں فیصلہ قبول کرنے کی صلاحیت بھی ہو، تو قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ نہیں ہوگا، بلکہ باطن بھی نافذ ہوگا، کیونکہ جب قاضی فیصلہ کر کے مدعی کو زین غیر منکوحہ اور اموال باقیہ پر قبضہ دلا دے گا، تو اس قبضہ کو کوئی اٹھا نہیں سکتا، قاضی کے انصاف کے بھروسے ہی لوگ نالش دائر کیا کرتے ہیں، جب قاضی ہی مدعی کا حامی ہو گیا، تو اب اس قبضہ کو اٹھانے والا کون ہے؟ اور جب مدعی علیہ کا غیر مستحکم قبضہ سبب ملک سمجھا جاتا ہے، تو مدعی کا قبضہ جو مؤید بحکم حاکم ہے موجب ملک کیوں نہ ہوگا؟ اور مدعی علیہ کا قبضہ غیر مستحکم اس لئے ہے کہ وہ قاضی کے فیصلہ کے سامنے سر تسلیم خم کر لیتا ہے۔  
اور محل قضاء یعنی زین غیر منکوحہ اور دیگر اموال میں فیصلہ قبول کرنے کی صلاحیت بھی بدو  
اتم موجود ہے، اس لئے قاضی کا فیصلہ ظاہر بھی نافذ ہوگا، اور باطن بھی۔



دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں ملکیت کی علت تامہ یعنی قبضہ موجود ہے، محل یعنی زین غیر منکوحہ میں اور اموال باقیہ میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت بھی موجود ہے، اور فاعل و مفعول میں اتصال بھی ہو چکا ہے یعنی محل قابل (مفعول) تک قبضہ (فاعل) متعدی ہو چکا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ اس قبضہ کو اب کوئی ختم کرنے والا نہیں ہے، پھر متنازع فیہ چیز میں مدعی کی ملکیت ثابت نہ ہو تو سمجھو کہ علت تامہ کے لئے معلول لازم نہیں ہے، دھوکا شرمی !۔

مگر اس صورت میں بدالالت مقدمات سابقہ اُن کا حکم تہ تک کی خبر لے گا، اور ظاہر سے باطن تک اپنا کام کرے گا، کیونکہ ادروں کے ظلم سے نجات اُس کی حمایت کے بھروسے تھی، جب وہی ادروں کا حامی ہو گیا، تو پھر قبضہ غیر کا اٹھانے والا کون ہے؟ جب مدعی علیہ کا قبضہ غیر مستحکم موجب ملک ہو گیا، جس کے عدم استحکام پر اس سے زیادہ اور کیا دلیل ہوگی کہ قاضی کے حکم کے آگے آگے ہو لیتا ہے، تو قبضہ مدعی تو بوجہ تائید قضاۃ قاضی، و حمایت حاکم ایسا مستحکم ہے کہ اُس کے اٹھنے کی امید ہی نہیں، وہ کیونکر موجب ملک نہ ہوگا؟ ادھر مال متنازع فیہ محل قابل ! غرض علت موجب ملک یعنی قبضہ موجود، علت قابل ملک یعنی محل قابل موجود، اس کے ساتھ اتصال فاعل و مفعول ہو چکا یعنی قبضہ محل قابل تک متعدی ہو چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ مانع تعدی کوئی نہیں، اب بھی عروض ملک مدعی، مال متنازع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو علت تامہ کو لزوم معلول ضرور نہیں، سو ایسی بات سو آپ کے کسی سے متوقع نہیں۔

تحصیل ملک کے لئے غلط طریقہ اختیار کرنا گناہ کبیرہ ہے  
البتہ مدعی نے زین غیر منکوحہ کو حاصل کرنے کے لئے یا کسی کا مال ہڑپ کرنے کے لئے جو طریقہ اختیار کیا ہے



وہ گناہ کبیرہ ہے، جس کا خمیازہ اس کو آخرت میں تو ضرور بھگتنا پڑے گا، اور ہو سکتا ہے کہ دنیا میں بھی وہ اس کے وبال سے دوچار ہو، تجربہ یہ ہے کہ ایسے مکار مصیبتوں میں ضرور پھنستے ہیں رہی یہ بات کہ وہ مصیبتیں کس قسم کی ہیں، اور کتنی مقدار میں ہیں، اس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، بالاجمال قرآن کریم میں یہ ارشاد ہے کہ:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ

اور تم کو (اے گنہگارو!) جو کچھ مصیبت پہنچتی ہے، وہ تمہارے ہی ہاتھوں کے کئے ہوئے کاموں سے پہنچتی ہے، اور بہت سے گناہوں سے تو درگزر ہی فرمادیتے ہیں۔

(الشوریٰ آیت ۳)

رہا آخرت کا عذاب تو وہ اس حدیث میں صراحتاً موجود ہے، جو بحث کے شروع میں ذکر کی جا چکی ہے کہ ناجائز طریقہ سے دوسرے کی ہڑپ کی ہوئی جائداد "دروزرخ کا ٹکڑا" ہی ہے۔

**طریقہ کی خرابی ملک تک نہیں پہنچتی** | مگر یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ کسی چیز کے طریقہ اور ذریعہ کے حرام ہونے سے

خود وہ چیز حرام نہیں ہوتی، آپ مغصوب سے وضو کر کے نماز پڑھے، تو نماز درست ہوتی ہے، زنا کی اولاد عابد و عالم ہو سکتی ہے، بیع میں مبیع کے اوصاف خلاف واقعہ بیان کرنے سے بیع درست ہوتی ہے، یہ بحث تفصیل سے ایضاح الادلہ میں ہے، وہاں ملاحظہ فرمائی جائے۔

**قطعة من النار نص صحیح نہیں ہے** | الغرض قطعة من النار سے صرف صدور حکم کے سبب اور طریقہ کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے

اور یہ بات سب کو تسلیم ہے کہ کاذب و ظالم مدعی اور جھوٹے گواہ شدید وعید کے مستحق ہیں، اس حدیث سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ قاضی کا فیصلہ باطلًا نافذ نہیں ہوتا، بلکہ اُلٹا اس حدیث کے اشارہ سے تو باطلًا بھی نافذ ہونا سمجھ میں آتا ہے، کیونکہ اَقْطَعُ لَہُ میں لام تملیک ہے یعنی اگر میں کوئی چیز مدعی اور گواہوں کے کذب کی وجہ سے دھوکہ کھا کر دوسرے کو دلوادوں تو وہ اس کا مالک تو ہو جائے گا، مگر مالک ہونے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب و زور کا شدید مواخذہ اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس چیز کو اپنے حق میں "دروزرخ کا ٹکڑا" سمجھنا چاہئے۔



ہاں یہ مُسَلَّم کہ طریق حصولِ ملک گناہِ کبیرہ ہے، اس لئے اس کا وبال سر پر رہے گا، دنیا کی تکالیف جو بشہادت وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ ایسے صاحبوں کو اکثر پیش آیا کرتی ہیں، اُن کی نوعیت و تحدید تو خدا ہی جانے، پر عذابِ آخرت تو حدیثِ فَاِنَّمَا اقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّاسِ — اور کما قال — میں بیان ہو چکا، اور یہی حدیث ہے کہ جس کے بھروسے آپ یہ سمجھے ہوئے ہیں کہ قضاے قاضی نافذ نہیں ہو سکتی، کوئی آپ سے پوچھے دربارہٴ عدم نفاذ قضا یہ حدیثِ کدھر سے نقل ہو گئی؟ ۱۹

ہمیں چوگاٹ، ہمیں میداں | اب گزارش یہ ہے کہ اس حدیث سے تو آپ کی کارِ براری معلوم، اور کوئی حدیث ہو تو لائیے، اور دسٹ نہیں بیٹھ لے جائیے، پھر تا وقتیکہ آپ اس قسم کی آیت و حدیث نہ لائیں، بروئے انصاف و قانونِ مناظرہ آپ کا اعتراض حنفیوں پر وارد ہی نہیں ہو سکتا، بلکہ بحکمِ مقدمات مذکورہ جو بدیہی ہیں، یا کلام اللہ اور حدیث سے ماخوذ ہیں، اُلٹا انھیں کا اعتراض آپ کے ذمہ رہے گا، اگر حوصلہٴ مدافعت ہو تو مقدماتِ مسطورہ کی نقیض قرآن اور حدیث سے ثابت فرمائیے، ادھر ماخذِ مقدمات کا ابطال کیجئے، پھر دسٹ نہیں بیٹھ لیجئے، لیکن انصاف اور فہم سے کام کیجئے، ورنہ بے نیکی کی لکھڑی لگی، تو یہ یاد رہے کہ یہ عالم ہم بھی پڑھے ہوئے ہیں، اس علم کے مبادی ہی میں آپ کو اَقْضٰی تک پہنچا دیں گے، اور جوابِ ترکی بہ ترکی کا مصداق خود جتا دیں گے، آپ کو معلوم ہے کہ بے نیکی میں بوجہ زیادہ



پڑتا ہے، کو لھو کی مثل ضرور ملازماں حضور کے گوش گزار ہوئی ہوگی،  
ان وجوہ سے اول ہی عرض کر دیا گیا ہے کہ اس سے احتراز اولیٰ  
ہے، ورنہ گستاخی معاف!

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)

لہ وہ مثل یہ ہے: تسلی نے کہا کہ جاٹ رے جاٹ! تیرے سر پہ کھاٹ!، جاٹ نے جواب دیا:  
”تیلی رے تیلی! تیرے سر پہ کو لھو“ تسلی نے کہا: ٹمک تو ملا نہیں، جاٹ نے کہا: تو کیا ہوا، بوجھوں تو مرے گا! ۱۲  
۱۳ نوابی دور میں گفتگو کا ادب یہ تھا کہ بُری چیز بڑے کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس کے دشمن  
کی طرف منسوب کرتے تھے، نواب صاحب کے سر میں درد ہوتا تو عیادت کرنے والے کہتے ”حضور کے دشمنوں  
کے سر کا درد کیسا ہے؟“ اور عام چیز خداموں اور ملازموں کی طرف منسوب کی جاتی تھی، نواب صاحب  
کو کوئی اطلاع دینی ہوتی تو کہتے کہ ”حضور والا کے خداموں کے کان میں یہ بات پہنچی ہوگی“ اور  
عمدہ بات براہ راست منسوب کی جاتی تھی، کہا جاتا تھا کہ ”جناب عالی نے خدام کو انعام



⑨

# محارم سے نکاح حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

محارم کے معنی — زنا اور حد کے معنی — حد اور تعزیر میں فرق —  
 حدِ زنا — جمہور کی عقلی دلیل — امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نقلی  
 دلائل — شبہ کی تعریف اور اس کی تین قسمیں: شبہ فی المحل، شبہ  
 فی الفعل اور شبہ فی العقد اور ان کے احکامات — مفتی بہ قول —  
 صاحب ہدایہ کی جامع اور محققانہ بحث — جمہور کی دلیل پر نظر —  
 امام صاحب کی عقلی دلیل — امام صاحب کی دوسری دلیل —  
 افعال حسیہ اور افعال شرعیہ کی تعریفات — نہی اور نفی میں فرق —  
 افعال شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرت ضروری ہے — نکاح محارم  
 بھی حقیقۃً نکاح ہے، اگرچہ مفید حل نہیں ہے — نکاح کر کے  
 محارم سے صحبت کرنا بھی حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے —  
 تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے۔



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



Www.Ahlehq.Com

⑨

## محارم سے نکاح حد زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

**محارم کے معنی** | محارم: محرم کی جمع ہے، جس کے لغوی معنی ہیں ”حرام“، اور شریعت کی اصطلاح میں ”محرم“ وہ (مرد یا عورت) ہے، جس کے ساتھ ہمیشہ کے لئے نکاح حرام ہے خواہ نسبی رشتہ کی وجہ سے حرام ہو، یا سُسرالی رشتہ کی وجہ سے، یا دودھ پینے کی وجہ سے، یا ناجائز انتفاع کی وجہ سے۔ مَنْ حُرِّمَ نِكَاحُهُ عَلَى التَّابِئِ بِدَسَاسٍ أَوْ مُصَاهَرَةٍ، أَوْ صُنَاجٍ أَوْ بَوَاطِنٍ حَرَامٍ (قواعد الفقہ)

**زنا کے معنی** | زنا کے لغوی اور شرعی معنی ایک ہیں یعنی مرد کا کسی ایسی عورت سے آگے کی راہ میں صحبت کرنا، جو نہ اس کی ملک نکاح میں ہو، نہ ملکِ یمن میں اور نہ اس میں، ان دونوں ملکیتوں میں سے کسی ملکیت کا شبہ (شائبہ) ہو، الزنا فی اللغة والشرع بمعنى واحد، وَهُوَ وَطْءُ الرَّجُلِ الْمَرْأَةَ فِي الْقُبْلِ فِي غَيْرِ الْمَلَائِكَةِ وَشُبُهَاتِهَا (شامی ج ۱۲ کتاب الحدود)

اور ہر زنا میں حد واجب نہیں ہوتی، تنویر الأبصار میں اُس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے۔

عاقِل بالغ بونے والے کا برضا و رغبت کسی قابل خواہش عورت کی اگلی راہ میں صحبت کرنا، جو ملکِ یمن اور ملکِ نکاح سے خالی ہو، نیز ملکیت کے شائبہ سے

وَطْءٌ مُكَلَّفٌ نَاطِقٍ طَائِعٍ فِي قُبْلٍ مُشْتَهَاةٍ خَالٍ عَنِ مَذَكِّهِ وَشُبُهَاتِهِ فِي



ذایعہ الاسلام (حوالہ سابق) بھی خالی ہواوریہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آیا ہو

**حد کے معنی** | حد کے لغوی معنی ہیں "روکنا" اور شریعت کی اصطلاح میں "حد" اس سزا کو کہتے ہیں جس کی مقدار متعین ہے، اور جو بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے،

اور جس کا مقصد زجر (تنبیہ اور سزائش) ہوتا ہے، اَلْحَدُّ عُقُوبَةُ مُقَدَّرَةٌ وَجَبَتْ حَقًّا

بِإِذْنِ تَعَالَى زَجْرًا (درمختار)

حدود چار ہیں، حد زنا، حد سرقہ، (چوری کی سزا) حد قذف (زنا کی تہمت لگانے کی

سزا) اور شراب پینے کی سزا۔ ان چار سزاؤں کے علاوہ اسلام میں دیگر جرائم

کی جو بھی چھوٹی بڑی سزائیں ہیں وہ تعزیر اور سیاست کہلاتی ہیں، اور ان کا اجراء قاضی کی

صواب دید پر موقوف ہوتا ہے، ان کا جاری کرنا لازماً ضروری نہیں ہوتا، اسی طرح قصاص

بھی حد نہیں ہے، چنانچہ مقتول کے ورثاء قصاص معاف بھی کر سکتے، اور حدود چونکہ اللہ

کا حق ہیں، اس لئے ان کو معاف کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس سلسلہ میں سفارش کرنا بھی سخت

نا پسندیدہ عمل ہے۔

**حد اور تعزیر میں فرق** | بڑے اور کثیر الوقوع جرائم کے لئے شریعت میں جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں، جن کا تصور ہی لوگوں کو جرم کے ارتکاب

سے روکتا ہے، اور جن کا اجراء دوبارہ جرم کرنے سے روکتا ہے، شریعت کی اصطلاح میں

حدود کہلاتی ہیں۔ اور وہ صرف چار ہیں، زنا، چوری، (زنا کی) تہمت لگانا اور شراب پینا۔

دیگر جرائم جو یا تو چھوٹے جرائم ہیں، یا قلیل الوقوع ہیں جیسے اغلام، جانوروں کے

ساتھ بد فعلی وغیرہ ایسے جرائم کی سزائیں متعین طور پر مقرر نہیں کی گئی ہیں، بلکہ قاضی کی صواب دید

پر چھوڑ دی گئی ہیں۔ قاضی جرم کی نوعیت دیکھے گا، اور جو سخت سے سخت، یا ہلکی سے ہلکی

سزا مناسب سمجھے گا جاری کرے گا۔

**الغرض** جس جرم کی سزا شریعت میں متعین ہے وہ "حد" ہے، اور جس جرم کی سزا

قاضی کی صواب دید پر موقوف ہے وہ "تعزیر" ہے

**حد زنا** | دو ہیں (۱) غیر شادی شدہ کے لئے شوکوڑے (۲) اور محصن یعنی شادی شدہ مسلمان

کے لئے رجم یعنی سنگ سار کرنا۔

**مسئلہ کا آغاز** | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ اگر کوئی شخص اپنے محرم سے مثلاً ماں یا بہن



سے نکاح کر لے، اور اس کے ساتھ ہم بستر بھی ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟  
 ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ  
 وہ عورت اس کی محرم ہے، اور محرم سے نکاح حرام ہے تو اس پر حد زنا واجب ہے، اور اگر  
 وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہؒ، حضرت سفیان ثوری اور امام زفر کے نزدیک بہر صورت اس  
 پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے بوجھتے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرتناک  
 سزا دی جائے گی۔

**جمہور کی دلیل** | فرتی اول کی دلیل یہ ہے کہ محرم کے ساتھ نکاح، نکاح باطل ہے کیونکہ  
 وہ نکاح جواز و طی کا سبب نہیں ہے، پس وہ صرف نام نہاد نکاح ہے  
 حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے اور اس  
 شخص پر حد زنا واجب ہے۔ جمہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے، کوئی  
 نقلی دلیل اُن کے پاس نہیں ہے۔

**امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل** | اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درج  
 ذیل روایات ہیں :-

پہلی روایت :- حضرت برابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت  
 ابو بڑدہ بن نیا رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جا رہے تھے، اور ان کے ہاتھ  
 میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے  
 باپ کی وفات کے بعد نکاح کر لیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس  
 کی گردن اڑا دیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کر لیں۔  
 یہ روایت ابو داؤد، ترمذی، مُستدرک حاکم، ابن ماجہ، طحاوی، مصنف عبد الرزاق، مصنف  
 ابن ابی شیبہ، مسند امام احمد بن حنبل اور سنن بیہقی میں ہے۔

دوسری روایت :- معاویہ بن قرقہ کے دادا معاویہ بن ایاس رضی اللہ عنہ کو اس حضور  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی  
 بیوی سے نکاح کر لیا تھا، اور آپؐ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اڑا دی جائے، اور اس  
 کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے۔ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے، امام ترمذی نے



بھی کتاب الحدود، باب التعزیر میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رجم، پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیراً اس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

**تیسری روایت:** حضرت ابن عباس رضی سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ :-

مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مُحَرَّمٍ فَأَقْتُلُوهُ جَوْشَنُ اپنے محرم کے ساتھ بدعہی کرے اس کو قتل کر دو۔

یہ روایت ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے، اس کا مفاد یہ ہے کہ محرم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر محرم کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا ایسا شخص بھی تعزیراً اور سیاستاً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو سوٹ کوڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مجرم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

**چوتھی روایت:** ارشاد نبوی ہے کہ :-

إِذَا رَأَوْا الْحَدَّ وَدَعَنَ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ (مشکوٰۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رضی کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکماً مرفوع ہے، کیونکہ مضمون بدرک بالعقل نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے، علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شاہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت نابغہ رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کئی بار ملامت کیا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر مصر رہے تو مجبوراً ان کو رجم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہار کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ الْحُدُودُ تَنْذَرُ بِالشُّبُهَاتِ



ر شبہ کی وجہ سے حدود اٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوع بھی ہے کہ اِدْرَاؤا الحدود بالشُّبْہَا، یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے، تخریج کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسن عبدالحی لکھنوی کا رسالہ ”القول الجازم فی سقوط الحد بنکاح المحارم“ (ص ۱۱)

**شبہ کی تعریف اور اس کی قسمیں** | شبہ: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت پُناہت فی نفس الامر (در مختار) پھر شبہ کی تین قسمیں ہیں، محل و طی یعنی عورت میں پایا جانے والا شبہ، نفس و طی میں پایا جانے والا شبہ، اور عقد نکاح میں پایا جانے والا شبہ۔ تینوں قسموں کی تفصیل درج ذیل ہے۔

**شبہ فی المحل کی تعریف** | شبہ فی المحل (جس کو شبہ حکمیہ، اور شبہ فی الملک بھی کہتے ہیں) یہ ہے کہ شریعت میں اُس عورت کے حلال ہونے کی کوئی دلیل موجود ہو، جس کی وجہ سے اشتباہ کی گنجائش ہو، مثلاً اپنی اولاد کی باندی سے وطی کرنا، حدیث شریف میں فرمایا گیا ہے کہ اَنْتَ وَمَالُکَ لِاِیْمَتِکَ (تو اور تیرا مال تیرے باپ کے لئے ہیں)، اس لئے یہ سمجھنے کی گنجائش ہے کہ شاید اس شخص نے اولاد کی باندی کو اپنی باندی سمجھ کر صحبت کی ہو۔ شبہ فی المحل کی دوسری مثال وہ عورت ہے جس کو الفاظ کنائی کے ذریعہ طلاق بائنہ دی گئی ہو، اور عدت میں شوہر نے اس سے صحبت کی ہو، کیونکہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف تھا کہ کنائی الفاظ سے رجعی طلاق واقع ہوتی ہے، یا بائنہ، اس لئے یہ سمجھنے کی گنجائش ہے کہ شاید شوہر نے اس کو مُعْتَدَّہ رَجْعِیَّہ سمجھ کر صحبت کی ہو، اس کے علاوہ شبہ فی المحل کی اور بہت سی صورتیں ہیں، تفصیل کے لئے کُتُب فقہ یا مولانا عبدالحی لکھنوی کا رسالہ القول الجازم دیکھیں۔

**شبہ فی المحل کا حکم** | اس قسم کا حکم یہ ہے کہ جہاں یہ شبہ پایا جائے گا، حد زنا واجب نہیں ہوگی، اگرچہ صحبت کرنے والے نے اس عورت کو اپنے لئے حرام سمجھتے ہوئے صحبت کی ہو، اور اس صحبت سے اگر کوئی اولاد پیدا ہوگی اور صحبت کرنے والا اس کا دعویٰ کرے گا تو اس کا نسب ثابت ہوگا۔

**شبہ فی الفعل کی تعریف** | شبہ فی الفعل جس کا دوسرا نام شبہ اشتباہ ہے یعنی فعل و طی میں پایا جانے والا شبہ اور وہ یہ ہے کہ



محل و طلی (عورت) میں تو اشتباہ کی کوئی شرعی بنیاد نہ ہو، مگر صحبت کرنے والے کے حق میں اشتباہ کی گنجائش ہو، مثلاً ماں، باپ کی باندی سے صحبت کرنا، یہاں کوئی دلیل شرعی تو ایسی نہیں ہے، جس سے ملکیت کا شبہ پیدا ہوتا ہو، مگر ماں، باپ اور اولاد کے درمیان ایک دوسرے کی چیزیں استعمال کرنے میں جو بے تکلفی پائی جاتی ہے، اس سے اس شبہ کی گنجائش ہے کہ شاید صحبت کرنے والے نے اس باندی کو اپنے لئے حلال سمجھ کر صحبت کی ہو، اس قسم کی دوسری مثالیں یہ ہیں ① جس عورت کو طلاق مُغلطہ دی گئی ہو، اس سے دورانِ عدت و طلی کرنا ② وہ عورت جو شب زفاف میں شوہر کی خلوت گاہ میں پہنچائی گئی ہو، اور شوہر سے یہ کہا گیا ہو کہ یہ تیری بیوی ہے ③ جس عورت کو مال کے بدل میں طلاق دی گئی ہو، یا جس عورت نے مال کے ذریعہ شوہر سے خلع کیا ہو، اس سے دورانِ عدت صحبت کرنا (دیگر صورتوں کے لئے القول الجازم دیکھیں)۔

**شبہ فی لفعل کا حکم** | اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اگر صحبت کرنے والا اس عورت کو اپنے لئے حلال سمجھتا تھا، تو حد زنا واجب نہ ہوگی، اور اگر حرام سمجھتے ہوئے یہ حرکت کی ہے، تو حد زنا واجب ہوگی۔ اور صحبت سے اگر کوئی اولاد پیدا ہوئی، اور صحبت کرنے والا اس کا دعویٰ کرے تب بھی نسب ثابت نہ ہوگا، البتہ وہ عورت جس کو تین طلاقیں دی ہیں یا جس کو مال کے عوض میں طلاق دی ہے، یا جس نے شوہر سے خلع کیا ہے، یا شب زفاف میں جو عورت شوہر کی خلوت گاہ میں پہنچائی گئی ہے، اُن سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ صحبت کرنے والا بچہ کے نسب کا دعویٰ کرے۔

**شبہ فی العقد کی تعریف** | شبہ فی العقد: وہ شبہ ہے جو عقد نکاح کی وجہ سے پیدا ہوا ہو جیسے محارم سے نکاح کر کے و طلی کرنا، عتق کی منکوحہ یا عقدہ سے نکاح کر کے و طلی کرنا، پانچویں عورت سے نکاح کر کے و طلی کرنا، بیٹوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کر کے و طلی کرنا، اور بغیر گواہوں کے نکاح کر کے و طلی کرنا۔ ان تمام صورتوں میں صورتہ عقد نکاح پایا جاتا ہے، حقیقہً وہ عقد نہیں ہے۔

**شبہ فی العقد کا حکم** | اس قسم کا حکم صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر وہ شخص اس عورت کو اپنے لئے حرام سمجھتا تھا، تو حد زنا واجب ہوگی ورنہ نہیں، یعنی ان حضرات کے نزدیک شبہ عقد کا حکم وہی جو شبہ فعل کا ہے۔



اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس صورت میں مطلقاً حرج واجب نہ ہوگی، خواہ وہ حرمت کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، امام اعظمؒ کے نزدیک قیسم پہلی قسم کی طرف راجع ہے، یعنی جو حکم شبہ فیہ الحکم کا ہے، وہی حکم شبہ فی العقد کا ہے، البتہ اگر وہ تحریم کو جانتا تھا، اور پھر اس نے یہ انسانیت کی حرکت کی ہے، تو جو بھی سخت سے سخت سزا ہو سکتی ہو وہ دی جائے گی، فتح القدیر میں ہے۔

وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا يَحِلُّ لَهُ نِكَاحُهَا، بَأْنٍ كَانَتْ مِنْ ذَوِي مَحَارِمِهِ يَنْسَبُ كَأُمِّهِ أَوْ بِنْتِهِ، فَوَطَّئَهَا، لَمْ يَحِبُّ عَلَيْهِ الْحَدُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَسَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَرُفْرُوانٍ قَالَ عَلِمْتُ أَنَّهَا عَلَى حَرَامٍ، وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ الْمَهْرُ، وَيُعَاقَبُ عَقُوبَةً هِيَ أَشَدُّ مَا يَكُونُ مِنَ التَّعْزِيرِ مِيسَاةً لِاحْتِمَالِ مَقْدُرِ الشَّرْعَاءِ، إِذَا كَانَ عَالِمًا بِذَلِكَ، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ عَالِمًا لِاحْتِمَالِ عَقُوبَةِ تَعْزِيرٍ، وَقَالَ أَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِيُّ وَكَذَا مَا لَكَ وَاحْمَدُ يَجِبُ الْحَدُّ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِذَلِكَ (ص ۳۰۰)

ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا، جس سے نکاح حلال نہیں ہے مثلاً وہ عورت نسب کی وجہ سے اس کی محرم ہے جیسے اس کی ماں اور اس کی بہن، پھر اس سے صحبت کر لی تو امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک اس پر حد واجب نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس عورت کو حرام سمجھتا ہو بلکہ اس پر اس عورت کا مہر واجب ہوگا اور اس کو جو سخت سے سخت سزا ہو سکتی ہو بطور سیاست دی جائے گی۔ بشرطاً مقررہ حد کے طور پر کوئی سزا نہ دی جائیگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ تحریم کو جانتا ہو، ورنہ نہ تو حد ہے نہ بطور تعزیر کوئی سزا ہے اور صاحبین، امام شافعی اور اسی طرح امام مالک اور امام احمد رحمہم اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ تحریم کو جانتا تھا تو حد واجب ہے۔

در مختار میں خلاصۃ الفتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول مفتی بہ قول پر ہے، مگر علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو رد کر دیا ہے، اور فرمایا ہے کہ امام صاحب کے قول پر فتویٰ دینا زیادہ بہتر ہے (در مختار مع الشامی ص ۱۶۸) صاحب ہدایہ کا رجحان بھی یہی معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انھوں نے سب سے آخر میں امام صاحب کے قول کی دلیل بیان کی ہے، اور ان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ قول مختار کی دلیل آخر میں ذکر کرتے ہیں۔

صاحب ہدایہ نے اس سلسلہ میں نہایت جامع اور محققانہ بحث کی ہے، اس نے پہلے وہ پڑھ لی جائے، ارشاد فرماتے ہیں کہ



وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا يَحِلُّ لَهَا نِكَاحُهَا، فَوَطَّئَهَا لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ الْحَدُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ  
لَكِنَّهُ يُوجِبُ عَقُوبَةً إِذَا كَانَ عَلِيمًا بِذَلِكَ، وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِيُّ: عَلَيْهِ الْحَدُّ  
إِذَا كَانَ عَالِمًا بِذَلِكَ، لِأَنَّهُ عَقْدٌ لَمْ يُصَادِفْ مُحَلَّهُ فَيَلْعَوُ كَمَا إِذَا أُضِيفَ إِلَى الذَّكَورِ، وَ  
هَذَا لِأَنَّ مَحَلَّ التَّصْرِيفِ مَا يَكُونُ مُحَلًّا لِحُكْمِهِ، وَحُكْمُهُ الْحِلُّ، وَهِيَ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ.

وَلَا بِحَنِيفَةٍ أَنْ الْعَقْدَ صَادَفَ مُحَلَّهُ، لِأَنَّ مَحَلَّ التَّصْرِيفِ مَا يَقْبَلُ مَقْصُودَهُ،  
وَالْأُنْثَى مِنْ بَنَاتِ بَنِي آدَمَ قَابِلَةٌ لِلتَّوَالِدِ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ، فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْعَقِدَ  
فِي حَقِّ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ، إِلَّا أَنَّهُ تَقَاعَدَ عَنْ إِفَادَةِ حَقِيقَةِ الْحِلِّ فَيُورِثُ الشُّبْهَةَ، لِأَنَّ  
الشُّبْهَةَ مَا يُشَبِّهُ الثَّابِتَ، لَا نَفْسُ الثَّابِتِ، إِلَّا أَنَّهُ ارْتَكَبَ جَرِيمَةً، وَلَيْسَ فِيهَا حَدٌّ  
مُقَدَّرٌ فَيَعْتَرِ (ص ۳۹۶) بَابُ الْوَطْئِ الَّذِي يُوجِبُ الْحَدَّ وَالَّذِي لَا يُوجِبُهُ

ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح  
جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کر لی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد  
واجب نہیں ہے البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو،  
اور صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر حد واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو،  
کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقد  
نکاح کی نسبت کی گئی ہے وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ  
کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا۔۔۔۔۔ اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد  
کا محل وہ ہے جو عقد کا حکم قبول کرے، اور عقد نکاح کا حکم حلیت و طہی ہے، اور یہ منکوحہ محرمات  
ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا حکم قبول نہیں کر سکتی)

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد نکاح نے اپنے محل کو پایا ہے، کیونکہ  
عقد کا محل وہ ہے جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات  
ہوں یا غیر محرمات) توالد و تناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے  
مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہو جائے، مگر یہ نکاح حلیت و طہی کا  
فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے)  
الغرض یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا، کیونکہ شبہ اس چیز کا نام ہے جو شے ثابت کے مشابہ ہو، مگر  
ثابت نہ ہو، ہاں اس شخص نے ایک بڑے گناہ کا ارتکاب کیا ہے، اور اس



کی کوئی حد متعین نہیں ہے، لہذا اس کو سخت سزا دی جائے گی۔

## جمہور کی دلیل پر نظر

صاحب ہدایہ نے جمہور کی جو دلیل بیان کی ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ شارع نے اکثر امور ایسے مقرر کئے ہیں جن سے کسی غرض کی تحصیل مقصود ہوتی ہے، اور وہ امور انہی اغراض کے لئے مشروع ہوئے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، اور ہبہ وغیرہ امور جو مشروع ہوئے ہیں، تو ان سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصد ہے، مثلاً بیع میں بیع اور تمین کا مالک ہونا مقصود ہے، عقد نکاح میں استمتاع کا حلال ہونا مطلوب ہے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہو تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا، اور محارم سے نکاح بالاتفاق جواز وطی کا سبب نہیں بنتا، لہذا وہ نکاح باطل ہوگا، اگرچہ نکاح کے تمام ارکان موجود ہوں۔ جمہور کی یہ دلیل بچند وجوہ قابل غور ہے۔

(۱) نکاح کی غرض اور مقصود اصلی جواز وطی نہیں ہے، بلکہ تولد اولاد ہے، ارشاد باری **نِسَاءَكُمْ حَرِّثُ لَكُمْ** (عورتیں تمہاری کھیتی ہیں)، اور ارشاد نبوی **رَأَيْتُ مُكَاتِرِيكُمْ مِنَ الْأُمَّمِ** (میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور وطی چونکہ تولد کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے۔ اسی وجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے کیونکہ زانی کا اصلی مقصد شہوت رانی ہوتا ہے، حصول اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاح مُتَعہ اور نکاح مُؤَقَّت کے حرام ہونے کی وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) وطی اگر نکاح کی غرض ہو، تو وہ علت غائی ہوگی، جس کو معلول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، کیونکہ چار علتوں میں سے معلول کا جز صرف علت مادی اور علت صوری ہوتی ہیں، علت فاعلی اور علت غائی معلول سے خارج ہوتی ہیں، مثلاً چار پائی کے اجزا رپائے، بائیں، اور بان ہیں جو علت مادی ہیں، اور چار پائی تیار ہونے پر جو اس کی صورت اور ہیئت کذا فی بنتی ہے، وہ علت صوری ہے اور یہ دونوں علتیں چار پائی کا جز ہیں۔ مگر بڑھتی جو علت فاعلی ہے، اور چار پائی کی غرض "ریشنا بیٹھنا"، جو علت غائی ہے چار پائی کا جز نہیں ہیں، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ چار پائی تیار ہونے پر اس کی غرض مرتب بھی ہو، الغرض وطی اگر نکاح کی غرض ہو، تب بھی اس پر نکاح کی صحت موقوف نہ رہے گی۔

(۳) کسی کافر کے نکاح میں ذہنیں ہوں، پھر وہ سب مُشْرَف باسلام ہو جائیں، تو حدیث شریف







نسب کا ثابت ہونا۔

**مثال:** نکاح کا حال قتل جیسا سمجھئے، کیونکہ نکاح کی طرح قتل بھی دو طرح کا ہوتا ہے، جائز اور حرام، حربی کافر کا قتل جائز ہے، اور مومن کا قتل حرام اور گناہ کبیرہ ہے، مگر جب بھی قتل پایا جائے گا، خواہ حرام ہو یا جائز، وہ واقعی اور حقیقی قتل ہوگا، اور آثار قتل یعنی رنج و تکلیف، اور جان کا جانا اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ جائز قتل میں تو آثار متفرع ہوں، اور حرام قتل میں آثار متفرع نہ ہوں یعنی نہ رنج و تکلیف ہو، نہ جان جائے۔ اسی طرح جب بھی نکاح پایا جائے گا، تو اس کے آثار اس پر ضرور متفرع ہوں گے، یہ نہیں ہوگا کہ کہیں تو نسب ثابت ہو، اور حد زنا منتفی ہو، اور کہیں صحت نکاح کے باوجود آثار متفرع نہ ہوں۔ **نوٹ:** صحت سے مراد تحقق اور وجود ہے جو عدم اور باطل کا مقابل ہے، جواز مراد نہیں ہے جو حرام کا مقابل ہے۔

**امام اعظم کی دوسری دلیل** یہ ہے کہ آیت کریمہ حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اَمْھَانُکُمْ (النساء آیت ۲۳) میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْکِحُوا مَا نَکَحَ آبَاؤُکُمْ مِنَ النِّسَاءِ، اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیت تحریم کے بعد جو آیت ہے وَأُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِکُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِکُمْ اس میں بھی نکاح کی حلت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا، الغرض ان قرآن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیت تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیار شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ یہی نہیں رہے گی بلکہ نفی ہو جائے گی۔

**افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف** اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا ہے، ان کی دو قسمیں ہیں، افعال حسیہ اور افعال شرعیہ، افعال حسیہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بجا لے کر ورنہ شرع کے بعد باقی ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ۔ اور افعال شرعیہ وہ ہیں، جن کا اصلی مفہوم



جو نزولِ شریعت سے پہلے تقادہ ورودِ شرع کے بعد باقی نہ رہا ہو، جیسے روزہ، نماز، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

**نہی اور نفی میں فرق** | اسی طرح ممانعت کی بھی دو صورتیں ہیں، نہی اور نفی، جس کام سے روکا گیا ہے، اس کام کے کرنے پر مخاطب اگر

قادر ہے تو وہ ”نہی“ ہے ورنہ ”نفی“ ہے، جیسے لوٹے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ ممانعت ”نفی“ ہے کیونکہ مخاطب پانی پینے قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹے میں پانی موجود ہو، اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ ممانعت ”نہی“ ہوگی

**افعال شرعیہ کی نہی میں شرعی قدرتِ ضروری ہے** | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ کسی ممانعت کے ”نہی“

ہونے کے لئے جو قدرتِ ضروری ہے، وہ افعالِ حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعالِ شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرتِ ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو، مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہو، تو وہ ممانعت ”نہی“ ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جاننا چاہئے کہ آیت تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعلِ شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاحِ محرم فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے محرم ہونے کی جہت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نکاح بڑ محل ہوگا، یہی مطلب ہے محل کو پانے کا، اور جب نکاح کا تحقق ہو گیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حد و شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں، لہذا کوئی شخص اپنی محرم سے نکاح کر کے دلی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

**دفعۃً تاسع: بدالاتٍ وَلَا تَنْكِحُوا جَوْ قَبْلِ آيَةِ تَحْرِيمٍ واقع ہے، اور نیز بدالاتٍ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ یہ بات ظاہر ہے کہ موردِ تحریم، آیتِ حرمت میں نکاح ہے، جماع نہیں،**







اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اصولی قاعدہ کے مطابق جب تک حقیقی معنی مراد لئے جاسکتے ہوں مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، اور نکاح محارم میں حقیقی معنی مراد لینے میں کوئی دشواری نہیں ہے، جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا، پھر مجازی نکاح مراد لینے کی کیا ضرورت ہے؟ اور نکاح محارم کے حقیقی نکاح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے تحقق (وجود) کے لئے جو بنیادی چیزیں ضروری ہیں، وہ سب نکاح محارم میں موجود ہیں، اگر ارکان نکاح موجود نہ ہوتے، تو مجازی نکاح کہنا کسی درجہ میں معقول ہوتا، مگر جس طرح بیع میں اگر تمام ارکان موجود ہوں، تو وہ بیع حقیقی ہوتی ہے، اسی طرح نکاح محرمات بھی تمام ارکان نکاح موجود ہونے کی وجہ سے حقیقی نکاح ہے، البتہ شریعت کی نظر میں نکاح محرمات میں کچھ مفسد ہیں، اس لئے اس کو ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

اور باوجود امکان ارادہ معنی حقیقی، معنی مجازی کا مراد لینا صریح نا انصافی ہے، ہاں اگر ضروریات تحقق نکاح — جن کے تعیین و تعداد پر ماہیت مقصود اصلی خود گواہ ہے — ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود ہی نہ ہوتے، تو پھر یہ بھی ممکن تھا کہ بطور مشاکلت اس نکاح کو نکاح کہہ دیا ہو، جیسے بیع مالئیں عند البائع، یا بیع مبیئہ و دم کو — جو مال شرعی نہیں — بوجہ مفقود ہونے بیع کے — جو ضروریات بیع میں سے ہے — حقیقی بیع نہیں کہہ سکتے، فقط بطور مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں، اور حاصل ممانعت، غرض بیع یعنی تصرف ہوتا ہے، خود بیع نہیں ہوتی۔

۱۔ یعنی نکاح کے وجود اور تحقق کے لئے متعین طور پر چند چیزیں ضروری ہیں، جو نکاح کے اصل مقصد کو سامنے رکھنے سے خود بخود سمجھ میں آجاتی ہیں، نکاح کا مقصود اصلی تو اہل ہے جس کے لئے علت فاعلہ اور علت قابلہ ضروری ہیں اور یہ دونوں ضروری چیزیں نکاح محرمات میں موجود ہیں ۱۲۔ بیع مالئیں عند البائع اس چیز کو بیچنا جو بائع کی ملکیت میں نہ ہو ۱۳۔ مال شرعی: مال مقوم ۱۴۔ یعنی بیع باطل سے روکنے کا مقصد خود بیع سے روکنا نہیں ہے، کیونکہ وہ صرف مجازاً بیع ہے، بلکہ روکنے کا مقصد بیع کی غرض یعنی تصرف سے روکنا ہے ۱۵۔



بالجملہ بوجہ فراہمی تمام سامان بیع و شراء جیسے اکثر بیوع کو بیع حقیقی سمجھتے ہیں، ایسے ہی نکاح محرمات کو بوجہ مذکور، نکاح حقیقی سمجھتے ہیں، یہ نہیں کہ مجازاً نکاح کہہ دیا، واقع میں نکاح نہیں۔ ہاں جیسے بوجہ مفسد معلومہ قتل اہل ایمان کی ممانعت ہے، اور قتل کفار کی ممانعت نہیں، کیونکہ وہاں وہ مفسد نہیں، حالانکہ اطلاق قتل دونوں جا بطور حقیقت موجود ہے، ایسے ہی بوجہ بعض مفسد، نکاح محرم ممنوع رہا، اور نکاح اجنبیات جائز رہا، گو باعتبار اصل اطلاق نکاح دونوں جا حقیقی ہے، مجازی نہیں۔

لیکن نکاح حقیقی ہوگا تو آثار نکاح بھی اسی طرح متفرع ہو جائینگے جیسے قتل حقیقی پر آثار قتل متفرع ہوتے ہیں، یعنی جیسے درد و اکم و انزباق روح دونوں جا برابر، قتل جائز ہو، یا ناجائز، ایسے ہی انتفائے زنا در صورت نکاح دونوں جا برابر ہوگا، نکاح جائز ہو، یا ناجائز، اور انتفائے زنا ہو، تو پھر احکام زنا مثل اجراءے حدود خواہ مخواہ منتفی ہوں گے، خاص کر جب یہ دیکھا جائے کہ منجملہ احکام زنا، حدود، ادنیٰ سے شبہ سے بھی مُندفع ہو جاتے ہیں۔

نکاح کر کے محرم سے صحبت کرنا | ادھر کی بحث سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہونی چاہئے کہ بھی حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے | جب نکاح محرم حقیقی نکاح ہے، تو پھر جماع جائز ہوگا، کیونکہ یہ جماع اگرچہ از قسم زنا نہیں ہے، مگر حرمت میں زنا سے بڑھا ہوا ہے، کیونکہ مژنیہ اگر غیر محرم ہو تو اس سے جائز طور پر نکاح کرنے کا امکان ہے، اور جماع کے جائز ہونے کی صورت نکل سکتی ہے، مگر محرم کے ساتھ چونکہ نکاح حرام ہے اس لئے جواز جماع کی کوئی صورت نکل ہی نہیں سکتی، اس لئے یہ جماع زنا سے شدید تر ہوگا، اور اس پر اتنی سخت سزا دی جائے گی کہ کیا کہتے؟ جیسے مسلمان کو قتل کرنا چونکہ حرام ہے، اس



لئے دنیا و آخرت میں اس پر جو سزا مرتب ہوتی ہے وہ سب کو معلوم ہے۔

پہلے دفعہ نمبر ۸ میں جو مسئلہ گذرا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ قاضی کے فیصلہ سے اگرچہ غیر منکوحہ عورت جھوٹے مدعی کو مل جائے گی، مگر اس کو حاصل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ چونکہ حرام اور غلط ہے اس لئے اس عورت سے صحبت کرنا اگرچہ از قبیل زنا نہ ہوگا، مگر گناہ میں زنا سے بڑھ کر ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ حرمت جماع، زنا سے عام ہے، لہذا زنا کی نفی سے حرمت جماع کی نفی نہ ہوگی، کیونکہ خاص کی نفی سے عام کی نفی نہیں ہوتی جیسے انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے اس لئے انسان کی نفی سے حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ اور زنا سے حرمت جماع کا عام ہونا نقلی طور پر اس لئے مسلم ہے کہ حیض و نفاس کی حالت میں جماع حرام ہے مگر زنا نہیں ہے، اور عقلی طور پر اس لئے واجب التسليم ہے کہ آثارِ مؤثر سے عام ہوتے ہیں مثلاً سورج مؤثر ہے، اور اس کا اثر گرمی ہے جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا مؤثر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے لہذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمت کے زنا کے علاوہ اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔

ہاں یہ بات مسلم کہ جیسے قتل ممنوع ہوتا ہے، تو آثارِ قتل پر یعنی دردِ دالم و انزہاقِ روح پر اتنا عذاب ہوتا ہے کہ کیا کہتے! ایسے ہی نکاح ممنوع ہوگا، تو آثارِ نکاح یعنی جماع وغیرہ پر اتنا کچھ عذاب متفرع ہوگا کہ کیا کہتے!

غرض وہ جماع گواہ قسم زنا نہ ہو، پر حرمت میں زنا سے بڑھ کر رہے گا، کیونکہ غیر محارم سے زنا ہو تو بوجہ امکانِ نکاح جائز، اس کی حلت کی امید بھی ہے، اور خود نکاح ہی حرام ہو تو پھر اس فعل کی حلت کی کوئی صورت نہیں۔ علیٰ ہذا القیاس صورتِ مرقومہ دفعہ ثامن میں جماع بوجہ حرمت طریقِ حصولِ ملک زنا سے بڑھ کر رہے گا، اور حلت کی کوئی صورت نہ ہوگی۔

یعنی جب قضاے قاضی سے حرام طریقہ پر ملک حاصل ہوگئی تو اب اس ملک کو حلال طور پر حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲



غایت مافی الباب یہ ہو کہ حرمت وقاع زنا سے عام رہے، سو یہ بات بطور منقول تو یوں مسلم کہ جماع حالت حیض و نفاس میں حرام ہے، اور زنا نہیں، اور بطور معقول یوں واجب التسليم کہ آثار کا مؤثر سے عام ہونا معقولات میں مسلم ہے، چنانچہ پہلے بھی گزر چکا۔

اب عرض، خدمت مبارک میں

**تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے!** یہ ہے کہ ہم نے تو بدلات عقل

و نقل نکاح محرمات کا نکاح ہونا، اور اس وجہ سے اُس کا از قسم زنا نہ ہونا ثابت کر دیا، اب آپ کسی ضعیف، قوی، دلیل عقلی، نقلی سے اُس کا نکاح نہ ہونا، اور اس سبب سے اُس جماع کا زنا ہونا، جو بعد اس نکاح کے واقع ہو، ثابت کیجئے، اور دُش نہیں بیٹھا لیجئے، پُر اثبات و ثبوت ہو، نری بے ٹنگی زُفل نہ ہو۔

مگر اپنے خیال ناقص میں یہ آتا ہے کہ آپ کو جواب تو کچھ نہ آئے گا، پُر اپنی فُجالت اُتارنے کو میرے ذمہ بہانہ تحقیق انعقاد نکاح، تہمت جواز نکاح محرمات لگائیے گا۔ اور میں جانتا ہوں یہی انداز آپ جواب دفعہ ثامن میں اختیار فرمائیں گے، اور بہ بہانہ حلت آثار نکاح، آپ میرے ذمہ تہمت اجازت دست برد زنا شوہر دار وغیرہا لگائیں گے۔

مگر یہ یاد رہے کہ تہمت کا انجام بُرا ہوتا ہے، آخرت کا مواخذہ، دنیا کا مُناقشہ، آخر ہم بھی آدمی ہیں، اگر خیال آگیا تو مہا د بدستادین

۱۷ یعنی مجھ پر آپ یہ الزام لگائیں گے کہ یہ شخص محرمات سے نکاح کرنے کو جائز کہتا ہے، حالانکہ میں اس کا قائل نہیں ہوں، اور میری گفتگو کا حاصل صرف انعقاد نکاح کو مدلل کرنا ہے، مگر میری اس تحقیق کو آپ بہانہ بنا کر مجھ پر الزام تراشیں گے ۱۲

۱۸ یعنی مجھ پر آپ یہ الزام لگائیں گے کہ یہ شخص شادی شدہ عورتوں کو جھوٹی گواہی کے ذریعہ قاضی سے فیصلہ کر کر اُچک لینے کو جائز کہتا ہے، حالانکہ دفع ثامن کا حاصل صرف آثار نکاح کا جواز ثابت کرنا ہے، حصول ملک کے طریقہ کو میں نے جائز نہیں کہا ہے ۱۲



وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، ہم بھی آپ کی تشہیر کے درپے ہوں، اور سوالِ خامس کے بہانہ سے آپ کے ذمہ پر اس بات کی تہمت لگائیں کہ آپ کے مَشْرَبُ کے موافق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا وجوب بے سند ہے۔

Www.Ahlehq.Com

۱۷ یعنی دفعہ خامس میں آپ سے یہ سوال کیا گیا تھا کہ اطاعتِ رسول کا وجوب ثابت کیجئے، آپ اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، کیونکہ اگر قرآن سے ثابت کریں گے تو خود قرآن کی اطاعت کا وجوب کہاں سے ثابت کریں گے؟ اور حدیث سے ثابت کریں گے تو دور لازم آئے گا، اور قرآن و حدیث کے علاوہ کسی دلیل کو آپ دلیل ہی نہیں سمجھتے، نہ اجماع کو محبت مانتے ہیں، نہ قیاس کے قائل ہیں، پس آپ کے سر یہ الزام عائد ہو گا کہ آپ کے نزدیک اطاعتِ رسول کا وجوب بے سند ہے ۱۲



۱۰

# پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذہب فقہار — روایات — مستدلات فقہار —  
 المار طہور سے عدم تحدید پر استدلال درست نہیں — قلتین والی  
 حدیث سے بھی تحدید پر استدلال درست نہیں — حدیث  
 لَا يُؤْكَلُ وَاجِبُ الْعَمَلِ ہے — احناف کا اصل مذہب اور اس کی  
 دلیل — قلیل و کثیر پانی کے احکام مختلف ہیں — قلیل  
 و کثیر کا فیصلہ رائے مبتلی بہر چھوڑ دیا گیا ہے — وہ درودہ کوئی  
 اصل مذہب نہیں ہے



ادلہ کاملہ

غیر مقلدوں کے دس

سوالات اور ان

کے تحقیقی جواب

امام حریت شیخ الہند حضرت مولانا محمد

الحسن گنگوہی

[Www.Ahlehaq.Com](http://Www.Ahlehaq.Com)



۱۰

# پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحابِ ظواہر — جو اپنے آپ کو اہلِ حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں — اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں وہ پانی پاک ہے، مولانا محمد عبدالرحمن مبارک پوری جو مشہور اہلِ حدیث عالم ہیں ترمذی کی شرح *تحفۃ الأخوذی* ص ۶۶ جلد اول میں تحریر فرماتے ہیں کہ

حدیثُ البابِ قد استدل بہ الظاہریۃ علی ما ذهبوا الیہ، من أن الماء لا یتنجس مطلقاً، وان تغیر لونہ، وطعمہ، وریحہ بوقوع النجاسة فیہ۔  
باب کی حدیث (یعنی الماء طہور لا یتنجس شئ) سے اصحابِ ظواہر نے اپنے اُس مذہب پر استدلال کیا ہے، جو انھوں نے اختیار کیا ہے، یعنی پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں نجاست کے گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے۔

مالکیہ: کے نزدیک اگر پانی میں ناپاکی کے گرنے سے اس کے تین اوصاف میں سے کوئی وصف بدل جائے، تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک مدارِ اوصاف کے بدلنے پر ہے۔

شوافع اور حنابلہ: کے نزدیک اگر پانی دو قُلُوتوں (مشکوں) سے کم ہے، اور اس میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ اور پانی کا کوئی



وصف بدے یا نہ بدے، اور اگر پانی دھوئے یا زیادہ ہے، تو پھر ناپاکی کرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔  
**حنفیہ:** کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے، تو ناپاکی کرنے سے ناپاک ہو جائے گا، خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدے یا نہ بدے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر پانی زیادہ ہے، تو ناپاکی کرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے، یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے، تو ناپاک ہو جائے گا۔  
 اور قلیل و کثیر پانی میں فرق اس طرح کیا گیا ہے کہ جس پانی کے ایک کنارہ میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ ہلے تو وہ کثیر (زیادہ) پانی ہے، اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل (تھوڑا) پانی ہے، امام محمد علیہ الرحمۃ مؤطا میں تحریر فرماتے ہیں کہ  
 اِذَا كَانَ الْحَوْضُ عَظِيمًا، اِنْ حُرِّكَتْ مِنْهُ نَاحِيَةٌ لَمْ تَتَحَرَّكْ بِالنَّاحِيَةِ الْاُخْرٰى لَمْ يَفْسِدْ ذَلِكَ الْمَاءُ مَا وَلَغَ فِيْهِ مِنْ سَبْعٍ، وَلَا مَا وَقَعَ فِيْهِ مِنْ قَدْرٍ، اِلَّا اَنْ يَغْلِبَ عَلٰى سَبْعٍ اَوْ طَعْمٍ، فَاِذَا كَانَ حَوْضًا صَغِيرًا اِنْ حُرِّكَتْ مِنْهُ نَاحِيَةٌ تَحَرَّكَتِ النَّاحِيَةُ الْاُخْرٰى، فَوَلَغَ فِيْهِ السَّبْعُ، اَوْ وَقَعَ فِيْهِ الْقَدْرُ لَا يُتَوَضَّأُ مِنْهُ .....  
 ... وَهَذَا كَلَّمُهُ قَوْلُ اَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللهُ . (ص ۶۱)

امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا مذہب یہ ہے۔

مگر چونکہ اس بات کا فیصلہ عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد علیہ الرحمۃ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں؟ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ کر کے فرمایا کہ کَصَحْنٍ مِّنْجِدِّیْ هَذَا (میری اس مسجد کے صحن کے بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے)، سبق کے بعد طلبہ نے اس صحن کی ہاتھوں سے پیمائش کی، اور چونکہ ہاتھ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں، اس لئے مختلف اقوال پیدا ہو گئے۔



فقہاء متاخرین نے عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول دہ دُرْدَہ (۱۰×۱۰) یعنی ستو ہاتھ مربع لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہب حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے، امام اعظم قدس سرہ سے وہی پہلا قول مروی ہے، جس کو امام محمد نے مؤطا میں ذکر کیا ہے، کہ مبتلی بہ یعنی ہر وہ شخص جس کو مسئلہ درمیش ہے، اور جس کے سامنے پانی موجود ہے، وہ خود ایک کنارہ کو ہلا کر دیکھے، اور فیصلہ کرے کہ دوسرا کنارہ ہلتا ہے یا نہیں؟ اگر مبتلی بہ کی رائے میں دوسرے کنارہ تک حرکت نہ پہنچتی ہو تو اسے زیادہ پانی سمجھے، ورنہ تھوڑا پانی قرار دے۔

**روایات** | پانی کی پاکی ناپاکی کے سلسلے میں درج ذیل روایات ہیں:-

**پہلی روایت:** بُضَاعَةُ الْكُنُوسِ کا واقعہ ہے، ”بُضَاعَةُ“ مدینہ کی ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اسی عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں مدینہ منورہ کے نشیبی حصہ میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا، اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنویں سے پانچ باغوں کی سیرابی ہوتی تھی، اس کنویں کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پانی سے وضو فرما رہے تھے، صحابہ نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! کیا آپ بُضَاعَةُ نامی کنویں کے پانی سے وضو فرماتے ہیں، حالانکہ اس میں حیض کے چھتھرے، گتوں کا گوشت اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: **إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُجَسِّسُهُ شَيْءٌ** (ترمذی ص ۱۱۱) پانی یقیناً پاک ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

**دوسری روایت:** حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا **إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجَسِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَلَوْنِهِ** (ابن ماجہ ص ۱۱۱)

بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ ناپاکی سُتْثَنٰی ہے جو پانی کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے اس کی سند میں رشید بن سعد ایک راوی ہیں جو

ضعیف ہیں۔

**تیسری روایت:** قُلْتَيْنِ (دو مشکوں) والی حدیث ہے، حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین







میں آیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو، یا زیادہ، اور چاہے ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، باقی تمام روایات انھوں نے بھی نظر انداز کر دی ہیں۔

شواہد اور حنا بلہ نے تیسری روایت یعنی مُلْتَمِیْن والی حدیث پر مسئلہ کا مدار رکھا ہے اور باقی تمام روایتوں کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اور احناف نے تمام روایتوں کو جمع کیا ہے، اور ان کو مختلف پانیوں پر محمول کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مُلْتَمِیْن والی حدیث پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے، جن میں پانی زمین سے پھٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گھڑا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر کوئی ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں زبان ڈال کر پانی پیے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہذا یہ حدیث مارِ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

احناف نے مُلْتَمِیْن والی حدیث کا یہ مطلب تین قرائن سے متعین کیا ہے۔

پہلا قریبہ حدیث کا شانِ درود ہے جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ سوال اس پانی کے بارے میں تھا، جو بیابان اور جنگل میں پایا جاتا ہے، جس کو دن میں جنگل میں چرنے والے مویشی پیتے ہیں، اور رات میں اس سے درندے فائدہ اٹھاتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسا پانی کنویں یا برتن کا پانی نہیں ہو سکتا، چشموں اور آبشاروں ہی کا پانی ایسا ہوتا ہے۔

دوسرا قریبہ حدیث شریف کا یہ جملہ ہے کہ لَمْ یَحِیْلِ الخَبَثَ یعنی وہ پانی ناپاکی کو اپنی سطح پر اٹھائے نہیں رکھتا، بلکہ ناپاکی فوراً بہ جاتی ہے، لہذا جب ناپاکی پانی کی سطح پر ٹھہری ہی نہیں تو اس کا اثر گہرائی تک کیسے پہنچ سکتا ہے؟ اس لئے وہ گھڑا ناپاک نہیں ہوگا۔

اور تیسرا قریبہ یہ ہے کہ مُلْتَمِیْن کی حدیث تین طرح سے مروی ہے، ایک میں دَوُّ قُلُوبٍ کا ذکر ہے، دوسری میں دَوِّ یَاتِیْنِ قُلُوبٍ کا ذکر ہے، اور تیسری میں چالیس قُلُوبٍ کا ذکر ہے ظاہر ہے کہ یہ اختلاف چشموں کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ ہی سے ہو سکتا ہے، ورنہ حدیث میں اضطراب پیدا ہو جائے گا۔

اور بیر بُضَاعَہ والی حدیث کا تعلق پانی کی ناپاکی سے نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق رفعِ توہم سے ہے، کہ جب برسات کا موسم گزر گیا، اور اس کنویں سے متعدد باغات کی سینیچائی



شروع ہو گئی تو وہ کنواں پاک ہو گیا، اور یہ خیال کرنا کہ برسات کے زمانہ میں جب شہر کا پانی کنویں پر سے گذر اٹھا تو ہر قسم کی گندیاں اس میں پڑی تھیں، اس لئے اس کا پانی استعمال کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ اس قسم کے توہمات کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ کنویں برتنوں کی طرح پاک نہیں کئے جاسکتے، ان کی پاکی کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ ایک بار سارا پانی نکل جائے، پھر اگرچہ کنویں کی دیواریں نہ دھوئی گئی ہوں، اور تہ میں سے کچھ نہ نکالی گئی ہو، تو بھی کنواں پاک ہو جائے گا۔

**الغرض** بیربضاعہ والی حدیث میں ”الماء“ میں جو الف لام ہے وہ جنسی نہیں ہے، بلکہ عہدِ خارجی ہے، اور پیشِ نظر صرف بیربضاعہ کا پانی ہے، دنیا کے سارے پانیوں کے بارے میں یہ ارشاد نہیں ہے، نہ پانی کی ماہیت پر حکم لگایا گیا ہے، اور ”دشی“ سے مراد ناپاکی نہیں ہے، بلکہ توہمات ہیں۔ اور دوسری روایت جس میں استثناء ہے وہ ایک مستقل حدیث ہے، بیربضاعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

چھٹی روایت جس میں نیند سے بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھونے کی ہدایت دی گئی ہے اسی طرح برتن میں گتے کے منہ ڈالنے کی صورت میں برتن کو سات مرتبہ دھونے کی حدیث، برتنوں کے پانی سے متعلق ہیں، ظاہر ہے کہ گتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے پانی کا کوئی وصف نہیں بدلتا، اسی طرح بیدار ہونے کے بعد ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ڈالنے سے بھی اگرچہ ہاتھ ناپاک ہو، پانی کا کوئی وصف نہیں بدلتا، مگر اس کے باوجود ان حدیثوں سے پانی کا ناپاک ہونا سمجھ میں آتا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ اگر پانی جاری نہ ہو اور کثیر بھی نہ ہو، تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جائے گا، خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ اور خواہ پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اور پانچویں روایت جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور جس میں ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو مارِ قلیل سے متعلق ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے

یا اس کا تعلق طہارت و نجاست کے مسئلہ سے نہیں ہے، بلکہ وہ پانی کی نظافت سے متعلق ہے، یعنی مارِ کثیر اگرچہ نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، مگر اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بالقصد اس میں گندگی ڈالی جائے، کیونکہ ہو سکتا ہے آئندہ کسی وقت اس کو اسی سے وضو کرنا پڑے، تو اس وقت اس کی طبیعت گھن محسوس کرے گی، کیونکہ پہلے خود اسی نے اس میں پیشاب کیا تھا، الغرض جو پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، اس کو بھی صاف ستھرا



رکھنا چاہئے۔

اور دوسری روایت جو حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے، اسی طرح اُس حوض کی روایت جس کے مالک سے حضرت عمرو بن العاصؓ نے پوچھا تھا کہ کیا تمہارے حوض پر درندے آتے ہیں؟ اور جس کو حضرت عمرؓ نے منع کر دیا تھا کہ ہمیں بتانے کی ضرورت نہیں ہے درندے اگر آتے ہیں تو ان کی باری میں آتے ہیں، اور ہم اپنی باری میں پانی استعمال کرتے ہیں اسی طرح چوتھی روایت جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، اور جس کو امام بیہقیؒ نے سنن کبریٰ (صفحہ ۲۵) میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے، یہ تینوں روایتیں بار کثیر سے متعلق ہیں کہ اس میں ناپاکی گرنے سے اُس وقت ناپاک ہوگا، جب اس کا کوئی وصف بدل جائے۔

رہی یہ بات کہ یہ کیسے متعین کیا جائے کہ تھوڑا پانی کون سا ہے، اور زیادہ پانی کون سا؟ تو اس سلسلہ میں کوئی فیصلہ کن روایت نہیں ہے، اس لئے امام مالکؒ نے قلیل و کثیر میں فرق اوصاف کے بدلنے نہ بدلنے سے کیا ہے، غالباً انھوں نے تھوڑا اور زیادہ ہونا ناپاکی کی نسبت سے لیا ہے، یعنی ناپاکی کا اثر ظاہر نہ ہو تو ناپاکی تھوڑی ہے، اور پانی زیادہ ہے، اور اگر پانی میں ناپاکی کا کوئی وصف ظاہر ہو جائے تو ناپاکی زیادہ ہے، اور پانی کم ہے۔

اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ نے قلتین کی حدیث کو معیار بنایا ہے، مگر جیسا کہ بیان کیا گیا قلتین کی حدیث مابہ جاری سے متعلق ہے، اس لئے اس کو بنیاد بنا درست نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے چونکہ بالاجمال روایات سے اتنی بات سمجھ میں آتی ہے کہ تھوڑا پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور زیادہ پانی جبکہ کوئی وصف نہ بدلے، ناپاک نہیں ہوتا، اور قلیل و کثیر کی تحدید کرنے والی کوئی واضح روایت نہیں ہے اس لئے اس مسئلہ کو رائے مجتہد پر چھوڑ دیا ہے، کہ شخص خود فیصلہ کرے کہ پانی تھوڑا ہے یا زیادہ، اور فیصلہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ پانی کی ایک جانب کو ہلائے، اگر دوسری جانب حرکت پہنچ جائے، تو وہ پانی تھوڑا ہے، ورنہ زیادہ، وہ دُرّہ کا قول اصل مذہب نہیں ہے۔

اصحاب طواہر نے الماء طہور ولا یجسہ شیء سے جو استدلال درست نہیں ہے



پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اس استدلال کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ ”الْمَاءُ“ میں جو الف لام تعریف کا ہے، وہ یا تو جنسی ہو یا استغراقی، کیونکہ اس صورت میں حدیث شریف کا مطلب یہ ہوگا کہ پانی کی ماہیت پاک ہے، یعنی جو بھی پانی ہو گا وہ پاک ہوگا، یا یہ مطلب ہوگا کہ پانی کے تمام افراد پاک ہیں، مگر یہ الف لام چار وجوہ سے جنسی یا استغراقی نہیں ہو سکتا۔

① اس الف لام کے جنسی یا استغراقی ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے، اور کوئی بھی دعویٰ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔

② اگر پانی کی ماہیت پاک ہوگی، یا پانی کے تمام افراد پاک ہوں گے، تو لازم آئے گا کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ پیشاب بھی اصل میں پانی ہے، اور کوئی پانی کسی طرح بھی ناپاک نہیں ہو سکتا، لہذا پیشاب بھی پاک ہونا چاہئے، دھوکما تری!

③ الْمَاءُ طَهُورٌ کا یہ مطلب لینے کی صورت میں کئی حدیثوں سے تعارض پیدا ہو جائے گا مثلاً ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی حدیث، برتن میں گئے گئے کے منہ ڈالنے کی روایت، اور بیدار ہونے کے بعد پانی میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کی ہدایت، حالانکہ نصوص میں تعارض نہیں ہو سکتا پس الْمَاءُ طَهُورٌ کا ایسا مطلب لینا ہوگا جس سے نصوص میں تعارض نہ ہو۔

④ دور نبوی، اور دور صحابہ کا عمل، اور تمام ذی رائے حضرات کا اتفاق، اور تمام مجتہدین کا اجماع ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا الْمَاءُ طَهُورٌ کا ایسا مطلب لینا جو اجماع امت کے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دور کے عمل کے خلاف ہو درست نہیں ہے۔

دفعہ عاشق: آپ بجائے تحدیدِ ذہ درودہ اگر درپے عدم تحدید ہیں،  
اور محبت حدیث الْمَاءُ طَهُورٌ ہے، اور وجہ احتجاج یہ ہے کہ الف لام طبیعت،

لے احتجاج: استدلال ۱۲ طبعیت کے معنی ہیں ”ماہیت“ اور الف لام طبیعت اور الف لام جنسی ایک ہی ہیں (دیکھئے دستورالعلماء، نوٹ: صحیح لفظ طبیعت (با کے بعد یا) ہے، طبیعت یعنی عین کے بعد یا درست نہیں ہے ۱۲



یا الف لام استغراق ہے، تو قطع نظر اس سے کہ ہر دعویٰ کے لئے دلیل چاہئے، یعنی کا ہے سے معلوم ہوا کہ طَبِيعَتِ یا استغراق مراد ہے؟ اس کا کیا جواب ہوگا کہ اس صورت میں حسبِ رائے ظاہر پرستان یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا، کیونکہ وہ بھی اصل میں پانی ہی ہے، اور لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وغیرہ احادیث اس صورت میں مُعارض ہوں گی، اور ظاہر حال بوجہ توافق عمل درآمدِ زمانِ نبوت و صحابہ، و اتفاقِ آراء و افہامِ اُنھیں کے ساتھ ہوگا، جس سے اُن کی قوتِ مزید قُلُّ مِنْ مَزِيد ہو جاوے گی۔

## قُلَّتَيْنِ والی حدیث سے بھی تحدید پر استدلال درست نہیں

اور جن حضرات نے قُلَّتَيْنِ والی حدیث سے قلیل و کثیر کی تحدید کی ہے، وہ استدلال بھی چار وجوہ سے درست نہیں ہے۔

① قُلَّتَيْنِ والی حدیث بالاتفاق صحیح نہیں ہے، امام بخاری کے استاذ علی بن المدینی، محدث ابن المنذر، علامہ ابن جریر طبری، علامہ ابن عبد البر، قاضی ابن العربی، امام غزالی، علامہ ابن دقیق العید، امام مزنی، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم اور بیہقی وغیرہم سب حدیث مرفوع کو ضعیف قرار دیا ہے۔ نیز اس کی سند، متن اور مطلب

میں اضطراب ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن ص ۲۳۳

② قُلَّتَيْنِ والی حدیث سے اگر تحدید کی جائے گی تو حدیث لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ سے تعارض پیدا ہوگا، کیونکہ اس حدیث سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پیشاب وغیرہ کے گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی لئے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے، اور قُلَّتَيْنِ والی حدیث میں لَمْ يُجِبْ اِلَّا خُبَثَ اور لَا يُجْتَمِعُ کے الفاظ ہیں جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، پس دونوں روایتوں میں تعارض پیدا ہوگا اور کسی حدیث کا ایسا مطلب لینا جس کی وجہ سے دیگر روایات سے تعارض پیدا ہو جائے، درست نہیں ہے۔



- (۳) امت کا اجماع ہے اور تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ پس قلتین والی روایت سے تحدید خلاف اجماع ہے۔
- (۴) دور نبوی اور دور صحابہ کی صورت حال سے جو لوگ واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ ناپاکی کا گرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے، خواہ ناپاکی کا اثر پانی میں ظاہر ہو یا نہ ہو، کیونکہ اس دور کے کنوؤں میں پانی دھوٹوں سے کہیں زیادہ تھا۔

اور بمقابلہ تحدید درودہ آپ درپے تحدید قلتین ہیں، اور حدیث قلتین آپ کی سند ہے، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیث مضطرب ہے، اور ظاہر ہے کہ اضطراب آیا تو پھر صحت ففروا ہوئی، آپ کی شرط صحت کہاں سے آئے گی؟ جو آپ کا مطلب ثابت ہو!

علاوہ بریں حدیث لا یموئن احدکم کا تعارض درپیش، کیونکہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کا یہ بندوبست ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ — غایت مانی الباب کسی درجہ میں بوجہ عموم بلوی بطور عفو عن النجاستہ،

یعنی آپ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ماہ کثیرہ درودہ نہیں ہے، بلکہ دو ٹوٹے (شک) ماہ کثیرہ ۱۲ لے مضطرب: وہ حدیث ہے جس کی روایت میں راویوں کے درمیان اختلاف ہو۔ — یہ اختلاف کبھی سند میں ہوتا ہے، کبھی متن میں اور کبھی حدیث کے کسی لفظ کے معنی میں، قلتین کی حدیث میں تینوں طرح سے اضطراب ہے ۱۲ لے ففروا کے لفظی معنی ہیں: پس بھاگو تم، اور محاورہ میں معنی ہیں: چل دینا، باقی نہ رہنا ۱۲ لے غایت مانی الباب: یہ ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ شریعت میں اس کی تفسیریں موجود ہیں کہ نجاست گرنے کے باوجود پانی کو ناپاک نہیں قرار دیا جاتا، مثلاً جب کوس چلتی ہے تو نیچے کی رسی جو بھیگی ہوئی ہوتی ہے، ناپاک زمین پر چھوٹی ہوئی کنویں میں جاتی ہے، اور کنویں میں ٹپکتی ہے، اس کے باوجود پانی ناپاک نہیں قرار دیا جاتا، لہذا حدیث قلتین کا بھی یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ اس میں گرنے والی ناپاکی کو شریعت نے معاف کر دیا ہو۔ — اس کا جواب یہ ہے کہ عموم بلوی کی صورت میں ناپاکی سے صرف نظر کی جاتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی اجازت دی جاتی ہے، ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ناپاکی گرنے کے باوجود اس پانی کو پاک قرار دیا جائے، اور حدیث قلتین میں جو الفاظ ہیں وہ نجاست کی نفی کرتے ہیں، اور پاکی کو ثابت کرتے ہیں، اس نے مذکورہ افعال کی حدیث قلتین میں کوئی گنجائش نہیں ہے ۱۲



نہ بوجہ وجود طہارت اجازت استعمال ہو جائے، (تو ایسا ہو سکتا ہے) مگر مضمون لَا يَجْهَلُ الْحَبَثَ اور لَا يَنْجَسُهُ بظاہر اس کے مخالف، اور وہ اُن کے مخالف، کیونکہ یہاں نفی نجاست مقصود ہے، اور وہاں وجود نجاست ثابت۔

ادھر اس بات پر توافق آرا عام و خاص کہ پانی وقوع نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے۔ اور زمانہ نبوت و صحابہ کی کیفیت اس کو مؤید، کیونکہ وہ بھی اسی طرف ناظر ہے کہ وقوع نجاست اپنا کام کرتی ہے، وہ اثر ظاہر ہو کہ نہ ہو۔

## حدیث لَا يَبُولُ كُنَّ وَاجِبُ الْعَمَلِ ہے

الغرض حدیث الْكَمَاءُ طَهُورٌ، اور حدیث قُلْتَيْنِ مذکورہ بالا وجوہ کی بنا پر قابل استدلال

نہیں، پس حدیث لَا يَبُولُ كُنَّ واجب العمل ہوگی، اور احتیاط بھی اسی میں ہے، نیند سے بیدار ہونے کے بعد جو ہاتھ دھونے کا حکم دیا گیا ہے وہ بھی احتیاطاً ہے، اسی طرح جو شکار تیر لگنے کے بعد پانی میں گر جائے، پھر مر جائے، اس کا کھانا بھی احتیاطاً حرام ہے، الحاصل شریعت میں احتیاط واجب ہے، اس لئے اخاف نے حدیث لَا يَبُولُ كُنَّ کو واجب العمل سمجھا، اور اسی کو معمول بہ بنایا۔

اس لئے وہ دونوں تو قابل استدلال نہ رہیں، اور حدیث لَا يَبُولُ كُنَّ بوجہ احتیاط واجب العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدالالت و جوب طہارت بعد نوم، یا حرمت اکل صید واقع فی المدا احتیاط واجب ہوتی ہے۔ اب گزارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی سند اس کی ہو کہ حدیث الْكَمَاءُ طَهُورٌ میں طَبِيعَتِ مراد ہے، یا اسْتَعْرَاقِ مراد ہے، تو لائیے

۱۵ یہ جملہ ہم نے وضاحت کے لئے بڑھایا ہے ۱۲ ۱۵ ”یہاں“ یعنی حدیث قُلْتَيْنِ میں، اور ”وہاں“ یعنی حدیث لَا يَبُولُ كُنَّ میں ۱۱ ۱۵ ناظر: مُشِيرٌ ۱۲



اور دش کے بدلے بیٹلے جائیے۔ علیٰ هذا القیاس اگر آپ کے پاس کوئی روایت غیر مضطرب ہو، یا مضطرب، پُر ایسے مواقع میں عمل کرنے پر دلالت کرتی ہو، تو لائیے اور دش کی جگہ بیٹلے جائیے۔

## احناف کا اصل مذہب اور اس کی دلیل

بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ الماء طہور میں الفلام استغراقی یا جنسی نہیں ہے، بلکہ عہد خارجی ہے اور یہ ارشاد صرف بُضَاع نامی کنویں کے بارے میں ہے، جیسا کہ اس حدیث کی تمہید سے واضح ہوتا ہے، اس لئے اس حدیث سے عدم تحدید پر استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ عدم تحدید پر استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب الف لام استغراقی یا جنسی ہو۔ اور حدیث قُلْتِین ضعیف ہے، اس میں اضطراب ہی اضطراب ہے، اس لئے وہ بھی قابل استدلال نہیں، کیونکہ کسی فرض کی شرائط ثابت کرنے کے لئے ایسی ہی قوی دلیل ضروری ہے، جیسی فرائض کے ثبوت کے لئے درکار ہوتی ہے، اور حدیث قُلْتِین اس درجہ کی نہیں ہے۔

## قلیل و کثیر پانی کے احکام مختلف ہیں اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قلیل پانی کے احکام اور ہیں، اور کثیر پانی کے احکام

اور ہیں، سمندر کے پانی کو حدیث میں پاک قرار دیا گیا ہے، اسی طرح حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت میں جس میں تالاب کے اندر مُردار پڑا ہوا تھا، پاک قرار دیا گیا ہے، نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حوض کے مالک کو جواب دینے سے روک دیا تھا، اور حوض کو پاک قرار دیا تھا، اس کے برخلاف حدیث لَا یُبْطَلُ وَغَیْرَہ سے صاف سمجھ میں آتا ہے کہ ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے حدیث لَا یُبْطَلُ وَغَیْرَہ مارِ قلیل سے متعلق ہوں گی، اور مارِ کثیر کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔

چنانچہ تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ قلیل پانی ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جاتا ہے،



اور کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ البتہ قلیل و کثیر کی تحدید میں مجتہدین کی رائیں مختلف ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک قلیل و کثیر کا مدار وصف کے بدلنے نہ بدلنے پر ہے، اور امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دو قلوں سے کم پانی قلیل ہے، اور دو قلوں سے زیادہ پانی کثیر ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ نے قلیل و کثیر کی تحدید نہیں فرمائی ہے، بلکہ اس کو رائے مُبْتَلٰی پر چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو صحیح بھی ہو، اور فیصلہ کن بھی ہو کہ تھوڑا پانی یہ ہے، اور زیادہ پانی یہ ہے، نیز آپ قلیل و کثیر کا فرق محسوسات کے قبیل سے ہے، اس لئے مُبْتَلٰی بہ کی رائے پر اس مسئلہ کو چھوڑ دینا زیادہ تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہر آدمی اپنے تجربہ سے فیصلہ کرے کہ تھوڑا پانی کون سا ہے، اور زیادہ پانی کون سا؟ اور اس قسم کے مسائل کو مُبْتَلٰی بہ کی رائے پر چھوڑنے کی شریعت میں بہت سی نظیریں موجود ہیں، مثلاً:

① نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا نصوص سے ثابت ہے۔ اب رہی یہ بات کہ قبلہ کس طرف ہے؟ اس کی تعیین مُبْتَلٰی بہ یعنی ہر نمازی کے ذمہ ہے کہ وہ اپنی رائے اور تجربے سے متعین کرے کہ قبلہ کدھر ہے؟

② جہاد میں قتل کرتے وقت کافر و مومن میں تمیز ضروری ہے، مگر اس کی تعیین کہ کون کافر ہے اور کون مومن؟ رائے مُبْتَلٰی بہ پر چھوڑی گئی ہے، وہ اپنی رائے میں جس کو کافر سمجھتا ہے اس کو قتل کرے گا، اور جس کو مومن سمجھتا ہے اس کو قتل نہیں کرے گا۔

③ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صورت میں امام کا مومن ہونا ضروری ہے، کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہے، مگر اس کی تمیز بھی سب جانتے ہیں کہ مُبْتَلٰی بہ کی رائے پر مُتَخَصِّر ہے۔

④ مسلمان عورت کا نکاح مسلمان مرد ہی سے ہو سکتا ہے، اور ایمان کا پہچاننا ایک رائی کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور کسی کی قلبی کیفیت پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی مُبْتَلٰی بہ کی رائی پر چھوڑا گیا ہے، کہ مرد کو اگر مسلمان سمجھا جاتا ہے تو مسلمان عورت کا نکاح اس سے درست ہے، ورنہ نہیں۔

الغرض شریعت میں ایسی متعدد نظیریں موجود ہیں کہ جہاں قطعی فیصلہ ممکن نہیں ہوتا معاملہ رائے مُبْتَلٰی بہ کے حوالہ کر دیا جاتا ہے، مابہ قلیل و کثیر کا معاملہ بھی اسی قبیل سے ہے



اس لئے امام اعظمؒ نے اس مسئلہ کو بھی رائے مبتلا بہ کے حوالہ کر دیا ہے۔

**دہ دردہ کوئی اصل مذہب نہیں ہے** | خلاصہ کلام یہ ہے کہ دہ دردہ سے قلیل و کثیر پانی کی تحدید احناف کے یہاں اصل مذہب

نہیں ہے، لہذا اس کی دلیل طلب کرنا بھی درست نہیں ہے، ہاں جو اصل مذہب ہے اس کی دلیل طلب کی جاسکتی ہے، مثلاً یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ عمل قلیل سے نماز میں فرق نہیں آتا اور عمل کثیر سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اب رہی یہ بات کہ کون سا عمل قلیل ہے، اور کون سا عمل کثیر ہے؟ تو اس کا فیصلہ خود مبتلا بہ شخص کرے گا، اور مجتہدین نے اس سلسلہ میں عمل قلیل و کثیر کی جو مختلف تعریفات کی ہیں، وہ صرف قانون کی تشریح کی حیثیت رکھتی ہیں، ان تشریحات کے بارے میں نہ کوئی صریح نص پیش کی جاسکتی ہے، اور نہ اس کا مطالبہ کرنا درست ہے۔

اسی طرح زیر بحث مسئلہ میں بھی فقہار کرام نے مختلف تقذیرات بیان کی ہیں، جن میں سے ایک تقذیر دہ دردہ بھی ہے، اور اسی تقذیر کو عام طور پر فقہاء احناف نے فتویٰ کے لئے اختیار کیا ہے، کیونکہ اس میں عام مسلمانوں کے لئے سہولت ہے، لہذا دہ دردہ کی حیثیت بھی محض قانون کی تشریح کی ہے، یہ کوئی اصل مذہب نہیں ہے، جس پر مخالفین کو دلیل طلب کرنے کا حق حاصل ہو، یا اشتہار بازی کا جواز فراہم کرے۔

اللہ تعالیٰ مخالفین کو نیک سمجھ عطا فرمائیں، اور ہم سب کو صراطِ مستقیم پر گامزن فرمائیں۔

تمت بالخیر، والحمد لله علیٰ ذلک، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه اجمعين .

رہے حقیقہ، اُن کا عذر مطلوب ہے، تو سنئے! اول تو بحکم انصاف ہنوز حقیقہ کے ذمہ جواب دہی لازم ہی نہیں، جب آپ جو آپ مطلوب سے فارغ ہو لیں گے، اُس وقت دیکھی جائے گی، مگر بایں ہمہ جواب پیشگی مطلوب ہو تو لیجئے۔

حدیث الماء پر تو بوجہ مذکور در صورت طبعیت واستغراق



عمل سے معذور، کیونکہ بے عہد اس حدیث میں کام نہیں چلتا، چنانچہ سابق وغیرہ بھی شاہد ہیں، اور عہد سے اس مقام میں کام نہیں نکلتا، کیونکہ ثبوت عدم تحدید، استغراق و طبیعت پر موقوف ہے۔ اور حدیث قلّین کو بوجہ اضطراب اس مقام میں حجت نہیں بنا سکتے، کیونکہ شرائط ادائے فرائض کے لئے ایسی ہی حجت چاہئے جیسی فرائض کے لئے۔

ہاں فرق آبِ قلیل و آبِ کثیر متفق علیہ، اور اس پر مضمون منجملہ محسوسات ہے، اس لئے رائے مبتلیٰ بہ پر رکھنا زیادہ عمدہ نظر آیا، کیونکہ ادائے فرائض میں ہر جگہ رائے مبتلیٰ بہ کام آتی ہے۔ ادائے جہاد میں کافر و مومن کی تمیز ضرور ہے، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ یہ بات مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑی گئی ہے، علیٰ ہذا القیاس ادائے نماز جماعت میں امام کا مومن ہونا لازم ہے، اور اس کی تمیز سب جانتے ہیں کہ اسی کی رائے پر منحصر ہے، ایسے ہی نکاح وغیرہ میں شوہر وغیرہ کا مومن ہونا، مومنات وغیرہا کے حق میں فرض ہے، اور ایمان کا پہچاننا سب جانتے ہیں کہ ایک رائے کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان امرِ قلبی ہے۔ القصہ مواضع کثیرہ میں ادائے فرائض بے استعمال رائے متصور نہیں، سو امام ابو حنیفہ رحمہ نے جب یہ دیکھا کہ رائے مبتلیٰ بہ اس باب میں حجت کاملہ ہے، تو بنا چارمی اسی کی رائے پر رکھنا ضروری ہوا۔ اب گزارش خدمت میں یہ ہے کہ اگر آپ کے پاس کوئی ایسی دلیل ہو، جس سے اس مقام میں مشاہدہ اور رائے کا غیر معتبر ہونا ثابت ہو، تو لائیے اور دیش کی جگہ

لے کیونکہ وہ حدیث بیرضاء کے ساتھ خاص ہے، اور وہ بھی پاکی، ناپاکی سے متعلق نہیں ہے بلکہ ازالہ توجہات سے تعلق رکھتی ہے ۱۲ لے بنا چاری: چار و ناچار، مجبوراً ۱۲



بیٹے جائے۔

رہا دہ در دہ کوئی اصل مذہب نہیں، ہاں کسی کی یہی رائے ہو  
تو مضائقہ نہیں، سو اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، اس  
لئے یہی مشہور ہو گیا، اور وہ عوام جو صاحب رائے نہیں ہوتے،  
اُن کے لئے یہ رائے ایک تکیہ گاہ بے حجت نظر آئی، ورنہ اصل وہی ہے  
جو رائے میں آئے۔ تَمَّتْ بِالْخَيْرِ وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ۔

[Www.Ahlehq.Com](http://Www.Ahlehq.Com)

۱۔ تکیہ گاہ: بھروسہ کی جگہ، قابل اعتماد بات ۱۲

۲۔ بے حجت: بے اختلاف، ایسی بات جس میں کوئی اختلاف نہ ہو ۱۲



# جواب ترکی بہ ترکی

اہل حدیث عالم مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی لاہوری کے سوالات کے جوابات پورے ہو چکے، اب حضرت قدس سرہ غیر مقلدین سے گیارہ سوالات کرتے ہیں، کیونکہ جوابات سے زیادہ اہم منہ زور گھوڑے کے منہ میں لگام دینا ہے۔

غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی، اور خود رائی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی اُن کو چڑ ہے، اسی وجہ سے وہ قیاس کے مُنکر ہیں، چنانچہ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اگر آپ کی ظاہر پرستی کا یہی حال رہا کہ جو کچھ سرسری نظریں نصوص سے سمجھ میں آیا، اسی کو اختیار کر لیا، اور باقی حقائق سے صرف نظر کر لی، تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیات متشابہات (يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ، اور الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِیْنِ اسْتَوٰی وغیرہ) کے ظاہری معنی مراد لے کر اللہ تعالیٰ کو مُجَسِّم (جسم والا) نہ بتانے لگیں! — اور رفع یدین کی طرح مُتبعہ کے باب میں بھی روایات مختلف ہیں، اس لئے ممکن ہے کہ آپ رفع یدین کی طرح مُتبعہ کے باب میں بھی یہ کہنے لگیں کہ کبھی یوں کر لینا چاہئے، کبھی یوں! یعنی کبھی نکاح کر لینا چاہئے اور کبھی مُتبعہ!

اسی طرح ظاہر پرستی اور خود رائی کا اگر یہی حال رہا، تو ممکن ہے اصحاب ظواہر بہت سی حدیثوں کو قرآن کے مُعارض سمجھ کر ساقط الاعتبار قرار دے دیں، کیونکہ حدیث خواہ کیسی ہی قوی اور صحیح ہو مگر قرآن کریم کے ہم رتبہ کہیں ہو سکتی ہے؟ مثلاً:

① قرآن پاک کے بارے میں ارشاد باری ہے کہ لَا رَیْبَ فِیْہِ (اس میں کوئی تردّد کی بات نہیں ہے)، حالانکہ احادیث صحیحہ اور تاریخ اسلام سے ثابت ہے کہ بہت سے کافروں



کو اور کمزور ایمان والوں کو قرآن کریم میں تردد تھا، تو کیا یہ سب روایات و احادیث ساقط الاعتبار ہیں؟

② قرآن کریم کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (قرآن پاک پر ہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے) پس فاسقوں کو اور کافروں کو قرآن پاک سے ہدایت نہ ملنی چاہئے حالانکہ بے شمار حدیثوں اور تاریخی روایات سے ثابت ہے کہ قرآن کریم کے ذریعہ گفار و فساق کو ہدایت ملی، تو کیا یہ سب احادیث غلط ہیں؟

③ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو ضروری ہے، پس جن حدیثوں میں ایک وضو سے کئی نمازیں پڑھنا مروی ہے وہ سب احادیث غیر معتبر ہیں؟

④ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے کہ اِنَّمَّا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا (اے نبی کے گھر والو! اللہ تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تم سے آلودگی کو دور رکھے، اور تم کو پاک صاف رکھے) اور حدیث شریف میں ہے کہ اِنَّ الْمَوْمِنَ لَا يَنْجُسُ (مومن یقیناً ناپاک نہیں ہوتا) اب بتائیے کہ ازواجِ مطہرات اور بناتِ طہبات، بلکہ خود سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم مومن تھے یا نہیں؟ اگر مومن تھے تو مومن ناپاک ہوتا ہی نہیں، پھر آلودگی دور کرنے کا کیا مطلب؟ یا نعوذ باللہ یہ حضرات مومن ہی نہ تھے؟

⑤ ارشادِ باری تعالیٰ ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ (یقیناً اللہ تعالیٰ اس بات کو معاف نہیں فرمائیں گے کہ اُن کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے) اب بتائیے جو صحابہ کرام پہلے مشرک تھے، وہ مغفرتِ خداوندی کے حق دار ہیں یا نہیں؟ بلکہ صحابہ ہی پر کیا موقوف ہے، جَعَلَا لَهٗ شُرَكَاءَ کی جو مشہور تفسیر ہے اس کی رو سے تو خود حضرت آدم علیہ السلام بھی مغفرتِ خداوندی سے محروم ہوں گے!

⑥ ارشادِ باری تعالیٰ ہے وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا اَفْجَزَءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيْهَا (جو شخص کسی مسلمان کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے، اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) اور حدیثوں میں یہ آیا ہے کہ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کہنے والے کی مغفرت ضرور ہوگی، تو کیا قرآن کریم کے مقابلہ میں یہ سب حدیثیں ساقط الاعتبار ہوں گی؟



- ④ قرآن کریم میں ارشاد ہے لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ رِقِيَامَتِ كَيْ دَنَ تَو  
خرید و فروخت ہوگی، نہ دوستی چلے گی، اور نہ کوئی سفارش ہوگی، اب بتائیے کہ شفاعت  
کی حدیثوں کو کیا کیا جائے گا؟
- ⑤ مَثْنٰی وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ سے ثابت ہے کہ بیویاں چارہی ہو سکتی ہیں، پس جن حدیثوں  
میں وارد ہوا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں تھیں، اُن حدیثوں کو کیا کیا  
جائے گا؟
- ⑥ یُوَصِّیْکُمُ اللّٰهُ فِیْ اَوَّلَادِکُمْ وَاٰلَیْہِمْ سَلَامٌ کے احکام بیان کئے گئے ہیں اور  
وہ احکام عام ہیں، پس حدیث نَحْنُ مَعْشَرُ الْاَنْبِیَاءِ لَا نُورِثُ کُوشِیْعُوں کی طرح آپ بھی دیوار سے  
ماریں گے؟
- ⑦ آیت الزَّانِیۃُ وَالزَّانیُ اللّٰہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ہرزانی کی سزا سٹو کوڑے ہے، پس  
رُجْم کی حدیثوں کو آپ کیا کریں گے؟
- ⑧ آیت فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف خطرہ  
کفار کے وقت نماز قصر پڑھی جاسکتی ہے، حالانکہ روایات و احادیث سے ثابت ہے کہ  
حج کے موقعہ پر منیٰ کے میدان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نمازیں قصر پڑھی تھیں جب کہ  
وہاں کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا، تو کیا یہ سب روایات غلط ہیں؟
- الغرض غیر مقلدین جس ظاہر پرستی کی لوگوں کو دعوت دیتے ہیں، وہ تو خود ان کے لئے  
دباں جان ثابت ہوگی، ذرا وہ مذکورہ بالا سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے  
عہدہ برآ ہو کر دکھائیں، تو ہم بھی جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، ورنہ چپ سا دھیں  
اور عقل کے پیچھے لٹھ لے کر نہ دوڑیں!

**التماس و یادداشت** | جواب تو ہو چکے، التماس و یادداشت  
بھی سن لیجئے، ہم نے سنا ہے کہ اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات  
کہتا ہے، تو آپ مضامین شرعیہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس



بہانے سے جواب سے سبکدوش ہو جاتے ہیں، اگر یہی انداز مناظرہ ہے، تو اس سے بہتر ہم تدبیر عرض کرتے ہیں، آپ بے نیکی ہانکا کریں، واہیات جاہلانہ سمجھ کر آپ کے حریف آپ چپ ہو رہیں گے، کیونکہ ع جواب جاہلاں باشد خموشی ! اور یہی وجہ ہے جو یہ ارشاد ہوا اِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ! اور غور سے دیکھئے تو آپ نے پہلے ہی یہ انداز اختیار فرمایا ہے، بھلا جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں، اور آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے، پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں نہ لی؟ یہ نہ سمجھا کہ ہم اوروں سے حدیث صحیح، نص صریح، متفق علیہ کے طالب ہیں، اور ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے دیں گے، یہ بے نیکی بات نہیں تو اور کیا ہے؟ بالجکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشاراۃ کے لئے احادیث موصوفہ بوصف مذکور لاتے، اُس وقت ہم سے اس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے، اس لئے ہم نے اپنی احادیث کے مراتب کی تشریح کرنی بے جا سمجھی، آپ کچھ کریں گے، تو ہم بھی ان مشاراۃ کچھ کریں گے۔

مگر عند اللہ آپ جو کچھ کریں فہم و انصاف سے کریں، تعصّب کو چھوڑیں، اور اس نارسانی پر خود رانی سے منہ موڑیں، ورنہ مجھ کو آپ کی اس ظاہر پرستی اور خود رانی سے یہ اندیشہ ہے کہ آپ مشاراۃ ہات تک پہنچیں، اور يَذُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيْهُمْ اور الرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰی

لے نادانوں کا جواب خاموشی ہے ۱۲ لے اور جب رحمن کے بندوں سے نادان لوگ (جہالت کی) بات کرتے ہیں، تو وہ کہتے ہیں کہ ہمیں معاف کر دو ۱۲ لے یعنی احادیث صحیحہ صریحہ ۱۲ لے یعنی مسائل مستفسرہ میں آپ نے اپنا مذہب احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت کیوں نہیں کیا؟ ۱۲ لے اور: دوسرے ۱۲ لے مطالب مشاراۃ: یعنی مسائل عشرہ مشتمہ ۱۲ لے یعنی احادیث صحیحہ صریحہ ۱۲ لے نارسانی: کم علمی ۱۲







قرآن کو ملتی ہے ؟

① اگر حدیثوں اور روایات تواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف کفار کا رُیب و تردّد میں ہونا سمجھ میں آتا ہے، تو قرآن میں لَا رِيبَ فِيْهِ فرماتے ہیں جس سے بوجہ وقوع نکرہ فی سیاق النفی بالکل ریب و تردّد کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، مگر ہاں آپ کو یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ قرآن شریف میں رُیب کی نفی ہے، اور احادیث و تواریخ میں یقین بطلان قرآن کا مذکور ہے، مگر اس کو کیا کیجئے کہ بہت سے ضُعفا کو تردد بھی ہوا، دوسرے نفی لَا رِيبَ ایسی ہے جیسی نہی لَا تَقْلُ لَھُمَا اِفْ، جیسے اُس سے بدلات النص ضرب وغیرہ کی نہی نکلتی ہے، ایسے ہی لَا رِيبَ سے یقین بطلان کی نفی نکلتی ہے۔ بہر حال ”لَا رِيبَ فِيْهِ“ لَا رِيبَ آپ کی نگاہوں میں اکثر احادیث و تواریخ، بلکہ مشاہدات کی نسبت موجب رُیب ہوگا۔

۱۵ یعنی قرآن کے ہم پلہ ہو سکتی ہے ۱۲ ۱۳ سورہ بقرہ آیت ۱۲

۱۴ قاعدہ ہے کہ نکرہ جب نفی کے بعد آتا ہے، تو نفی عام ہوتی ہے، جیسے لَا دَجْلَ فِي الدَّارِ (دگر میں کوئی بھی مرد نہیں ہے) اسی طرح یہاں ”رُیب“ نکرہ ہے، اور ”لَا“ کے ماتحت ہے، اس لئے قرآن کریم میں ہر قسم کے رُیب و تردّد کا نہ ہونا اس آیت سے ثابت ہوتا ہے، اور احادیث میں آیا ہے کہ بہت سے لوگوں کو قرآن کے بارے میں ریب و تردّد تھا۔ اگر کسی کے دل میں یہ پھل تطبیق ہو، اور وہ بولنے کی ہمت نہ کرے تو ہو سکتا ہے، مگر آپ جیسے نڈر اس تطبیق کے پیش کرنے میں ذرا عار محسوس نہ ہوگا کہ قرآن کریم میں نفی رُیب کی ہے، اور حدیثوں اور تاریخوں کی کتابوں میں جو واقعات ہیں وہ یہ ہیں کہ مخالفین اسلام قرآن کریم کو بالیقین باطل مانتے تھے، پس قرآن کریم اور احادیث و روایات میں کوئی تعارض نہ رہا۔

مگر یہ تطبیق دُور وجہ سے باطل ہے، ایک تو اس وجہ سے کہ کزور مسلمانوں کو تردد تھا، پس جس چیز کی قرآن کریم میں نفی ہے، وہی چیز روایات و احادیث سے ثابت ہے، لہذا تعارض موجود ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لَا رِيبَ فِيْهِ میں نفی ایسی ہے جیسی لَا تَقْلُ لَھُمَا اِفْ میں یعنی ماں، باپ کو ہوں نہ کہو جس سے بدلات النص مارنے پٹنے کی ممانعت نکلتی ہے، اسی طرح لَا رِيبَ فِيْهِ بطلان قرآن کی نفی بھی نکلتی ہے۔ پس لَا رِيبَ فِيْهِ اور احادیث و روایات کا تعارض آپ کیسے ختم کریں گے؟ یقیناً آپ ”چہ می ختم“ کے دلدل میں پھنس کر رہ جائیں گے ۱۲ ۱۳ سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۲



۲) آگے فرماتے ہیں هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ لَامِ اِحْتِصَاصِ اس جانبِ مشیر ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو نہ کافروں کو، پھر تَسْبِيْحُ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ، اس کے موافق، بلکہ اس مضمون میں اس سے بڑھ کر، اور اکثر احادیث صحیحہ اور توارخ معتبرہ اور اخبار متواترہ ہدایت کفار و فساق پر شاہد، سو بوجہ مخالفتِ مشارِ الیہ بمقابلہ قرآن وہ احادیث و اخبار کا ہے کو مقبول ہوں گی؟ بلکہ مثل مذہب ہنود کہ غیروں کے ہنود ہونے کی امید ہی نہیں، قطع امید ہدایت کی ہدایت ہوگی۔

۳) اور بمقابلہ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ وہ احادیث جن سے ایک وضو سے کئی نمازوں کا ادا کر لینا ثابت ہوتا ہے، کیونکر مقبول ہوں گی؟ ۴) اور حدیث اِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَجُوزُ، اِنَّهٗ يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ اِلْحُسْنَ کے بعد بے اس کے کیونکر لائق قبول ہوگی، کہ اہل بیت جن میں بد لالت لفظ اہل بیت خود حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں، چہ جائیکہ اور کا ملائش وقت، زمرہ اہل ایمان سے نعوذ بانہ خارج ہیں!

۵) اور بمقابلہ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ، احادیث والہ مغفرت کبار صحابہ جو بالیقین پہلے مشرک تھے، کیونکر پایہ اعتبار کو پہنچیں گی؟ بلکہ مشرک کی مغفرت کی امید ہی منقطع کی جائے گی، گو تائب ہو کر ولی

۱۱ سورہ بقرہ آیت ۱۲ ۱۱ تَسْبِيْحُ: مع هذا، اس کے باوجود ۱۲ ۱۱ سورہ مائدہ آیت ۱۲

۱۱ ۱۱ مخالفتِ مشارِ الیہ یعنی هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ اور ان احادیث و اخبار کا مخالف ہونا جو کفار کی ہدایت پر شاہد ہیں ۱۲

۱۱ یعنی ہنودوں کا مذہب دعویٰ نہیں ہے، یہود کی طرح نسلی مذہب ہے، اس لئے کسی اور کے ہنود ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اسی طرح هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ کے ظاہری معنی لئے جائیں گے تو لازم آئے گا کہ اس آیت میں یہ ہدایت دی گئی ہے کہ قرآن کریم صرف متقیوں کے لئے ہدایت ہے، کفار و فساق کے لئے ہدایت نہیں ہے ۱۲

۱۱ سورہ مائدہ آیت ۱۲ ۱۱ الاحزاب آیت ۳۳ ۱۲

۱۱ ایک ضعیف حدیث میں ہے کہ اَلْهَيْبُ كُلُّ مُؤْمِنٍ نَّقِيٍّ، پرہیزگار مومن حضور کے خاندان میں داخل

۱۱ ہے۔ اس حدیث کی رو سے مومنین کا طین اہل بیت میں شامل ہیں ۱۲

۱۱ سورہ نساء آیت ۱۲



ہی کیوں نہ ہو جائے، اور پھر اس وجہ بعد ضمیمہ جعلالہ شرکاً عجب نہیں حضرت آدم علیہ السلام کی مغفرت میں بھی تامل ہو!

⑥ اور بمقابلہ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَدًّا، ان احادیث کی آپ کا ہے کو سنیں گے جن سے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہنے والوں کی مغفرت نکلتی ہے؟

⑦ اور بمقابلہ آیت لَا يَبْعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ، احادیث شفاعت کس شمار میں ہوں گی؟

⑧ اور بمقابلہ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا، حدیث اخبار تسعة از وراج مطہرات ساقط الاعتبار ہوگی، یا نعوذ باللہ دشمنان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کو مرتکب کبیرہ شیعہ و مہصر علی الکبیرہ اور جاہر بالکبیرہ تصور فرمائیں گے!

⑨ اور بمقابلہ يُؤْتِيكُمْ اللَّهُ، حدیث نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ، مثل شیعہ دیوار سے ماری جائے گی!

⑩ اور بمقابلہ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي، حدیث رحم کی کیا شنوائی ہوگی؟

⑪ اور بمقابلہ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا، اُس حدیث کو آپ کیا سمجھیں گے جس سے بحالت اَمْنِ مَیْیٰ میں — باوجود جمع کثیر فقار — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قصر کرنا ثابت ہوتا ہے؟!

سردست انہیں دس گیارہ پر اکتفا کرتا ہوں، تاکہ العشرُ بالعشر ہو جائے، اور لَدَيْنَا مَزِيدٌ کی دھمکی اور بڑھ جائے، آپ اور کچھ رقم فرمائیں گے، تو ہم بھی اور کچھ نذر، عرض خدمت کے لئے لائیں گے، وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ، وَأَخْرَدَ عَوَانَا إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ — تم بالخیر

۱۵ یعنی آیت کریمہ کے ساتھ مشہور تفسیر ملاکر ۵ سورۃ اعراف آیت ۱۲ ۱۳ سورۃ نسا آیت ۹ ۱۲

۱۵ سورۃ بقرہ آیت ۲۵۴ ۱۲ ۵ سورۃ نسا آیت ۱۲ ۵ سورۃ نسا آیت ۱۱ ۱۲

۱۵ سورۃ نور آیت ۲ ۵ سورۃ نسا آیت ۱۱ ۱۲



# کیا غیر مقلد کو لاندہب کہنا بیجا ہے؟

مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے اُس اشتہار کے ذریعہ جس کو ہم نے پیش لفظ میں نقل کیا ہے، پنجاب و ہندوستان کے تمام حنفیوں کو چیلنج دیا تھا، اس کا ایک مختصر جواب پہلے پنجاب کے کسی عالم نے ”اظہار“ کے نام سے دیا تھا، جو اس کتاب کے آخر میں درج ہے، حضرت مولانا سید اصغر حسین میاں صاحب ”ادلہ کاملہ“ کی وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:-

”اہل حدیث کے مشہور عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے مذہب حنفیہ پر اعتراض کرنے کے لئے ایک اشتہار شائع کیا..... یہ اشتہار دیوبند بھی پہنچا، یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا، اور پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب لکھا بھی تھا“ (حیات شیخ الہند ص ۱۷۸)

اس مختصر جواب میں مولانا بٹالوی صاحب سے مسائل مشہرہ میں ان کے مذہب کی وضاحت اور اس کی سند و دلیل طلب کی گئی تھی، جیسا کہ ”اظہار“ میں ہے۔

”اور اپنا مذہب ان مسائل فروعیہ میں بتادیں، اور اس کو ایسی ہی سند مذکور سے ثابت فرمادیں، ورنہ بارِ دیگر ایسا کلمہ زبان پر نہ لادیں، کچھ تو شرمائیں، دوسروں سے نصوص قطعی الدلالتہ طلب ہوں، اور اپنی کچھ خبر نہیں“

نیز مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے اشتہاروں کے ذریعہ وعدہ بھی کیا تھا کہ ہم اپنا مذہب احادیث صحیحہ صریحہ سے ثابت کریں گے، مگر اس کے باوجود مولانا بٹالوی صاحب گریز کرتے رہے، اور ان مسائل مشہرہ میں نہ اپنے مذہب کی وضاحت فرمائی، نہ اپنے مذہب کی



کوئی دلیل و سند پیش فرمائی، البتہ ”اظہار“ میں چونکہ مولانا بٹالوی صاحب کے لئے لفظ ”لامذہب“ استعمال کیا گیا تھا، اس لئے اس پر بہت ناگواری کا اظہار فرمایا کہ ایک عالم دین کو آپ حضرات ”لامذہب“ کہہ کر دائرہ اسلام سے خارج کر رہے ہیں۔

حضرت قدس سرہ اس ضمیمہ میں اس کا جواب دے رہے ہیں کہ لفظ ”لامذہب“ اتنا بُرا نہیں ہے جتنا طعنہ گریز جاں گداز ہے، نیز ہم نے آپ کے لئے لفظ ”لامذہب“ استعمال نہیں کیا ہے، اور جس نے آپ کے لئے لفظ لامذہب استعمال کیا ہے، اس نے ”لامذہب“ بمعنی ”غیر مقلد“ استعمال کیا ہے، ”دکافر“ کے معنی میں استعمال نہیں کیا۔

اس کے باوجود ہم کہتے ہیں کہ جس نے بھی آپ کے لئے لفظ لامذہب استعمال کیا، اس نے بے جا کیا، لیکن آپ سے سند و دلیل طلب کرنا کیا بے جا ہے؟ اگر آپ مسائل مشہور میں کوئی مذہب رکھتے ہیں تو اس کی وضاحت کیجئے، اور دلیل پیش کیجئے، ورنہ پھر آپ کو ”لامذہب“ کہنا کیا بے جا ہے؟!

اور اگر آپ اپنا مذہب چھپانا چاہتے ہیں، اور اس بنا پر ظاہر کرنا نہیں چاہتے ہیں کہ جہراً آمین کہنے سے آپ کا مذہب خود ہی ظاہر ہو جاتا ہے، تو یہ ایک درجہ میں معقول بات ہے، مگر ایسی کوشش وہاں کرنی چاہئے، جہاں آپ کو کوئی الزام دے رہا ہو، ہم تو الزام نہیں دے رہے ہیں، بلکہ آپ سے یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ آپ کے اعتراض کا بنی اور منشا کیا ہے؟ اور اس کی دلیل کیا ہے، معترض کے ذمہ اس کا پیش کرنا ضروری ہے، تاکہ جواب دینے والا آپ کے اعتراض کے منشا اور دلیل کو سامنے رکھ جواب دے سکے۔ علاوہ ازیں آپ کے اشتہاروں میں وعدہ بھی موجود ہے کہ آپ اپنا مذہب احادیث صریحہ صحیحہ سے ثابت کریں گے، مگر آج تک آپ نے وعدہ کو پورا نہیں کیا، اب اگر آپ کو کوئی ”لامذہب“ کہے، تو اس نے کیا بُرا کیا، جس پر آپ ناگواری ظاہر فرما رہے ہیں!

ضمیمہ: حضرت سلامت! اشتہار ثالث کے ملاحظہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اب آپ کو فکر انجام ہوا ہے، اوروں کے ذمہ الزام رکھ کر الزاموں سے نہ بچئے، ایسا نہ ہو کوئی یوں کہے کہ دُل کی دل ہی میں رہی، بات نہ ہونے پائی  
ایک بھی اس سے ملاقات نہ ہونے پائی

دل کی دل ہی میں رہی



لفظ ”لا مذہب“ اتنا بُرا نہیں جتنا طعنہ گریز جاں گزرا ہے، اگر قصاص ہی لینا تھا تو موازنہ کر لینا تھا، اس زیادتی کا وبال فرمائیے کس کی گردن پر رہا؟ اتنی بات پر مشتاقوں سے دامن نہ چھڑانا چاہئے، ہم تو اس قصور سے بری ہیں، پُر جس کسی نے کہا شاید خوبی مفہوم تک ہی اُس کا ذہن رہا ہو، خرابی اعتراف تک نہ پہنچا ہو، تفسیر بھی آپ کی خاطر ہمارا یہ قول ہے کہ جس کسی نے یہ کہا بہت بے جا کیا۔ پُر یہ

تو فرمائیے حضور سے سند طلب کرنا کیوں بے جا ہوا، اگر آپ صُور مندرجہ اشتہار میں کوئی مذہب رکھتے ہیں تو طلبِ سند کیوں بے جا ہے؟ نہیں تو ”لا مذہب“، کہنا کیا بے جا ہے؟ اور اگر بغرض مکافاتِ جہر آمین، اخفائے مذہب مقصود ہے، تو

ہاں ایک بات ہے، پُر یہ عذر معقول وہاں کار آمد ہے جہاں الزام مقصود ہو، ہم تو جہاں مانگتے ہیں مبنی اعتراض کی سند مانگتے ہیں، اور یہ وہ بات ہے، جس کے بروئے عقل آپ ذمہ کش ہیں۔ علاوہ بریں آپ کے اشتہاروں میں وعدہ بھی موجود ہے۔ مگر ہاں آپ نے یہ بے ڈھب سنائی کہ ”نخبہ“ میں یہ ہے، اور ”توضیح“ میں یہ ہے، اگر یہ ارشاد بطور التزام ہے، اور لا کلام یہی ہے، تو یہ تو فرمائیے کہ یہ تقلید کون سی آیت و حدیث سے ثابت ہے، اور اگر بغرض التزام ہے، تو ”نخبہ“، اور ”توضیح“ کی تقلید کی نسبت ہمارا کون سا اقرار نامہ موجود ہے؟ بایں ہمہ ہم کو اس سے بھی انکار نہیں، پُر سند التزام بروئے انصاف آپ پر واجب الادا ہے۔ مگر آپ

۱۱ یعنی ہم نے آپ کے لئے لفظ ”لا مذہب“ استعمال نہیں کیا ہے، نہ ہمارے تصور میں کبھی یہ بات آئی ہے۔  
 ۱۲ تفسیر: مع ہذا، اس کے باوجود ۱۳ ذمہ کش: ذمہ دار ۱۴  
 ۱۵ یعنی بٹالوی صاحب خود نخبہ اور توضیح کی بات تسلیم کرتے ہیں ۱۶  
 ۱۷ یعنی جب آپ نخبہ اور توضیح کی بات تسلیم کرتے ہیں تو دلیل پیش کیجئے کہ یہ تقلید کون سی آیت یا حدیث سے ثابت ہے ۱۸



کی اس چال سے یہ خیال ہوتا ہے کہ شاید آپ اور کوئی پلٹی کھائیں ،  
اور یہ پیام و سلام رانگاں جائیں ، اس لئے حسرت آئندہ کے لئے بطور  
مثل پیشگی یہ شعر پڑھے دیتا ہوں ۔  
عاشق ہوئے ہیں یار کے ہم کس امید پر

جز آہ نارسا ، کوئی سامان ہی نہیں

چوٹی بھی کہے مجھے گھمی سے کھاؤ | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ گفتگو  
کروں گا تو عالم مشہور سے

کروں گا ، خدا جانے کس بنا پر ہے ، شاید آپ نے اپنی اس شہرت  
غیر مقبول پر جس کا سبب اہتمام ترک تقلید ہے ، دھوکا کھایا ، ورنہ یہ  
تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ کمال علمی میں آپ مشہور نہیں ، پھر آپ کو  
اس عار سے کیا مطلب کہ مقابل ہو تو کوئی بڑا ہی ہو ۔

قبلہ ! مشاہیر علماء کو تو آپ سے گفتگو کرنے میں عار کا ہونا لازم  
ہے ، اب تو آپ ہم ہی جیسوں پر قناعت فرمائیے ، اور کچھ نہ ہو تو دکھائیے  
اور بھی کچھ نہیں تو ہماری سب باتوں کا جواب دیجئے ، اور یہ بھی ارشاد  
کیجئے کہ یہ صورت کذائی نماز کون سی حدیث یا آیت سے ثابت ہے ؟  
— جب آپ اس امر ضروری کے اثبات سے فارغ ہو لیں گے ،  
تو پھر ہم اور کچھ پوچھیں گے ، والسلام علی من اتبع الهدی

نوٹ : اس کے بعد اصل کتاب میں ”اشتہار“ کے عنوان سے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی  
کا شائع کردہ اشتہار تھا ، ہم نے اس کو پیش لفظ میں لے لیا ہے ، اور یہاں سے حذف کر دیا ہے

لہ چوٹی ، دال کا برادر ، وہ موٹا آٹا جو دال دالنے میں نکلتا ہے — اور مثلاً کا مطلب یہ ہے کہ ادنیٰ آدمی  
بھی بڑوں کی برابری کرنے لگے عنوان اور دیگر عناوین ہم نے بڑھائے ہیں ۱۲  
۱۳ صورت کذائی : یعنی نماز کی پوری کیفیت از اول تا آخر کسی معین حدیث یا آیت سے ثابت کیجئے ، قیامت  
تک آپ ثابت نہ کر سکیں گے ! ۱۳



## اظہار

۱۔ چوٹ نداری کمال فضل، آں پہ کہ زباں در دہاں نگہ داری  
آدمی رازباں فضیح کند جوڑ بے مغز را سبک ساری

جب ان مولوی مُشتہر ابو سعید محمد حسین لاہوری "لا مذہب" نے یہ اشتہار واسطے اغوا و تفصیل عوام کا لالچ کے شائع کیا، اہل علم و فراست کے نزدیک اُن کا مبلغِ علم و کمالِ ایمان، اور افتراء پر دازی، اور کذب ظاہر ہو گیا، بجگم آنکہ ہر کہ با دانا تر از خود جدل کند، تا بداند کہ دانا است، بداند کہ نادان ست، اور اکثر علماء نے خاموشی کو اختیار کیا، الحق (سچ کہا ہے) ۵  
چوٹ خدا خواہ کہ پردہ کس درد میکش اندر طعنہ پا کاں بُرد

مولوی صاحب مُشتہر جن کو احادیثِ صحیحِ رستہ، بلکہ مشکوٰۃ کی بھی خبر نہیں، اور امام الائمۃ امام اعظم علیہ الرحمۃ پر طعن و اعراض، ہیہات! ہیہات! چھوٹا منہ بڑی بات! کبرِ کلمۃ تخرُّج من افواہہم ان یقولون الا کذباً!

۱۵۔ یہ مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے اشتہار کا ایک مختصر جواب ہے، جو مولانا ناصر الدین صاحب کا تحریر کردہ ہے، یہ ادلہ کاملہ طبع اول کے آخر میں درج تھا، ہم نے اس کو اس لئے باقی رکھا ہے کہ حضرت قدس سرہ کے ضمیمہ میں بعض اشارے ایسے ہیں جس کا سمجھنا اس پر موقوف ہے ۱۲

۱۶۔ جب آپ کمالِ فضل نہیں رکھتے، تو بہتر یہ ہے کہ منہ میں زبان محفوظ رکھیں

آدمی کو زبان رُسوا کرتی ہے جس طرح بے مغز اکھروٹ کو اس کا ہلکا ہونا (رُسوا کر لے) ۱۳

۱۷۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے سے بڑے عقلمند کے ساتھ جھگڑا کرتا ہے، تاکہ وہ یہ جانے کہ وہ عقلمند ہے اس کو جاننا چاہئے

کہ وہ نادان ہے ۱۲

۱۸۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ دری چاہتے ہیں تو اس کا رجحان نیک لوگوں کو مطعون کرنے کی طرف کرتے ہیں

۱۹۔ بڑی بھاری بات ہے، جو ان کے منہ سے نکلتی ہے، (اور) وہ لوگ بالکل ہی جھوٹ بکتے ہیں (سورہ کہف آیہ ۶)



فی الحال ان کے جواب میں اسی قدر کافی ہے کہ یہ مسائل عشرہ مُستفسرہ اگر اُکے نزدیک حق و صحیح نہیں، تو مسائل خلاف و ضد اُن کے کو کسی آیت قرآنی، یا حدیث نبوی صحیح متفق علیہ، نص صریح قطعی الدلالتہ سے ثابت فرمادیجئے، اور عوض ہر آیت و حدیث کے بیسٹا روپے انعام میں ہم سے لیجئے۔ اور مسئلہ تین طلاق متفرق کا جو ایک طہر میں زین مدخول بہا گوری جاویں، ایک طلاق ٹھہرانا، جس کے آپ قائل، بلکہ مُصر ہیں، اس ایک ہی مسئلہ کو کسی حدیث صحیح متفق علیہ، نص صریح قطعی الدلالتہ سے ثابت فرمائیے، اور دسٹ روپے کی جاسٹا روپے ہم سے لیجئے، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا، فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَابُ اور اپنا مذہب ان مسائل فروعیہ میں بتا دیں، اور اس کو ایسی ہی سند مذکورہ سے ثابت فرمادیں، ورنہ بار دیگر ایسا کلمہ زبان پر نہ لاویں، کچھ تو شرما دیں، دوسروں سے تو نصوص قطعی الدلالتہ طلب ہوں، اور اپنی کچھ خبر نہیں۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

مولوی مُشْتہر کے اس اشتہار سے کالشمس فی نصف النهار (روز روشن کی طرح) ظاہر ہے کہ مُشْتہر کو احادیث صحیح بخاری وغیرہ سے بھی مطلق خبر نہیں، یا اُس کی صحت و حدیث ہونے سے انکار ہے، اور آیات قرآنی کی تاویل کرتے ہوں گے۔

اس جا پر مجھ کو ایک حکایت جو اُن کے کمال فطانت و ادب کی دلیل ہے، یاد آئی، واسطے نشاطِ خاطرِ ناظرین مرقوم ہے۔ ایک روز یہ مُشْتہر مع اپنے استاد نامی گرامی مولوی سید نذیر حسین صاحب کے، کانپور میں بمکان جناب ڈپٹی مولوی سید امداد علی خاں صاحب تشریف فرما تھے، اور اسی زمانہ میں رسالہ ”عدم جوازِ نماز در ریل بجات روانگی“، مُصَنَّف جناب مفتی سعد اللہ صاحب مرحوم، مطبع نظامی میں چھپنے کو آیا تھا، صاحب مطبع نے رسالہ مذکورہ مولوی سید نذیر حسین صاحب ممدوح کی خدمت میں بھیج دیا، اور بعجز تمام عرض کیا کہ یہ مسئلہ دینی ہے، جو کچھ خلاف ہو، ہدایت کیجئے، جناب ممدوح نے وہ رسالہ واپس کیا، اور فرمایا کہ، ہم نے اس کا رد تحریر کیا ہے، صاحب مطبع کو تعجب ہوا، اور وقتِ شب حاضر خدمت ہو کے عرض کیا کہ حضور نے دربارہ رسالہ نماز در ریل کیا ارشاد کیا؟ ہنوز وہ عجیب نہ ہوئے تھے کہ یہ مُشْتہر بے تکلف بے ادبانہ جواب دہ ہوئے کہ مولوی صاحب کیا فرمادیں، اُنھوں نے اس رسالہ کے ایک ایک حرف کا رد لکھا ہے، صاحب مطبع نے فوراً دست بستہ عرض کیا کہ جناب والا! اس رسالہ میں



تو بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی مرقوم ہے، جناب مولوی صاحب نے اس کا کیا رد لکھا ہے؟ بس مجیب  
مذکور کے حواس گم ہو گئے، اور کچھ جواب نہ دے سکے، جناب ڈپٹی صاحب موصوف نے فرمایا صاحبزادہ!  
کیوں ایسی بات فضول بے تامل کہتے ہو کہ ایک عامی سے بند ہو جاتے ہو خجالت اٹھاتے ہو، فقط  
پس مقام غور ہے اگر اس مشہر کو گلستان شیخ سعدی بھی یاد ہوتی تو ایسی فضول گوئی نہ  
کرتے ۵

① مزن بے تامل بگفتار دم نگو گوئی و گردیر گوئی چہ غم

② بنطق آدمی بہتر است از دواب دواب از تو بہ گرنگوئی صواب

الغرض اس اشتہار سے اُن کو اپنی تشہیر مقصود تھی، بعونہ تعالیٰ وہ بخوبی تمام ہو گئی۔  
واسطے اطلاع عوام اہل اسلام کے مجمل جواب اشتہار، اور شئمہ حال مشہر تحریر ہوا کہ  
ایسے خود رائے اہل ہو اکی صحبت سے احتراز فرماویں، اور ہر گز ان کے قول و فعل پر اعتماد نہ کریں  
اور ان کے دام تڑویر میں نہ پھنسیں کہ سعدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں  
ع زجاہل گریزندہ چوں تیر باش

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ، واللہ ہوا الموفق والمعين، الراقم خیر خواہ مسلمین ناصر الدین  
الحمد للہ والمنہ کہ یہ عجلانہ نافعہ، ہدایت مقالہ، رسالہ موسومہ بہ ”ادلہ کاملہ“،  
خاتمۃ الطبع | بجواب اشتہار عشرہ اسوئہ مولوی محمد حسین لاندہب لاہوری مع اصل  
اشتہار و مختصر جواب موسوم باظہار مطبع نظامی واقع کانپور میں عشرہ آخر رمضان مبارک  
۱۲۹۲ ہجری کو اہتمام امیدوار رحمت ایزد سبحان، عاجز محمد عبدالرحمن حنفی سے مطبوع  
طبائع خاص و عام، و باعث ہدایت اہل اسلام ہوا۔ فقط۔

۱۵ ① بے سوچے بات نہ کہو، صحیح بات کہو، چاہے دیر سے کہو، کیا پریشانی ہے!

۱۶ ② بات کی وجہ سے آدمی جانوروں پر فضیلت رکھتا ہے؛ اگر آپ بات درست نہ کہیں تو پھر جانور آپ سے بہتر ہے!

۱۷ ۲ جاہل کے پاس سے تیر کی طرح بھاگو ۱۲

۱۸ ۳ یہ ”ادلہ کاملہ“ طبع اول کا خاتمۃ الطبع ہے ۱۲